NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 2 FEVRIER 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

Charité fraternelle et vie trinitaire. L. LOCHET 113

Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique. G. DEJAIFVE, S.J. 135

In Memoriam. Le Père François Taymans d'Eypernon, S.J. (1898-1956). J. LEVIE, S.J. 152

Deux tentations actuelles : Bouddhisme et Existentialisme. FR. TAYMANS, S.J (†) 157

« Le phénomène humain ». A propos d'un livre récent. J. GALOT, S.J. 177

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Lettre encyclique « Musicae sacrae disciplina » de S.S. Pie XII du 25 décembre 1955, sur la musique sacrée (C. DUMONT, S. J.) 183

Discours aux membres du Congrès international catholique de l'obstétrique et de la gynécologie, en date du 8 janvier 1956 (R. C.) 191

Bibliographie (voir en 2e et 3e page la liste des ouvrages analysés) 197

Ouvrages envoyés à la rédaction 222

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI^e^).

ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.

AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.

CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.

IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.

MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.

SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

AVIS TRES IMPORTANT

Nous renouvelons très instamment notre appel à tous nos abonnés, pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** faire parvenir le montant de leur abonnement soit à l'Administration de la Revue à Tournai (Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai: C.C.P. 219.47) ou à Paris (Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris VI^e^: C.C.P. Paris 676.68), soit au libraire désigné pour le recouvrement des abonnements dans la liste ci-dessus.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI^e^).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

Abbé Louis Lochet, Paroisse Saint-Louis, 35 rue Cognacq-Jay, Reims (Marne), France.

P. G. Dejaifve, S. J., prof. de théol. fondamentale, Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert de Louvain, 95 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

P. J. Levie, S. J., prof. d'Ecriture Sainte et de théol. fond., même adresse.

P. F. Taymans, S. J. (†), prof. de théol. fond., même adresse.

P. J. Galot, S. J., prof. de théol. dogm., même adresse.

OUVRAGES ANALYSES

THEOLOGIE

K. Rahner. *Schriften zur Theologie.* I-II.

L. Da Veiga Coutinho. *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910).*

P. Parente. *L'io di Cristo.* 2^e^ édit.

F.-J. Leenhardt. *Ceci est mon corps.*

H.-E. Hengstenberg. *Der Leib und die letzten Dinge.*

G. M. Eldarov, O.F.M.Conv. *Presenza della teologia.*

N° 2 1956 Février

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Charité fraternelle et vie trinitaire

Le mystère de la charité fraternelle est inépuisable. Il fait passer dans nos cœurs cette charité du Christ pour les hommes dont saint Paul dit qu'elle dépasse toute connaissance. Approfondir ce mystère, c'est en même temps découvrir la voie qui nous mène aux autres et celle qui nous mène à Dieu. C'est découvrir le sens même de notre vie, qui doit être unifiée dans la charité.

La charité voie d'accès au mystère du prochain

Nous savons bien que la charité envers le prochain est la même vertu que la charité envers Dieu. La charité fraternelle a Dieu même pour objet. Elle vient de Dieu et va à Dieu.

Cependant s'il s'agit d'expliquer cela nous restons embarrassés. La formule de l'acte de charité : « aimer son prochain pour l'amour de Dieu », est susceptible de deux interprétations entre lesquelles nous restons hésitants. Ou bien cela peut vouloir dire que nos frères ne sont aimés que pour leur appartenance à Dieu et pour la gloire qu'ils lui procurent. En ce cas, il nous semble que, pour finir, Dieu seul est aimé et il n'y a plus d'amour vrai des autres. Ou bien nous pensons vraiment aux autres et nous voulons les aimer en eux-mêmes, mais alors ceux qui sont divinisés par la grâce peuvent être aimés vraiment pour l'amour de Dieu qui vit en eux. Les autres, ceux qui ne participent pas au mystère de la vie divine, ne sont que créatures. Nous attacher à eux pour eux-mêmes, n'est-ce pas nous attacher à la créature, ce n'est plus vertu théologale? D'un mot nous attacher aux hommes pour un autre, est-ce encore les aimer eux-mêmes? Nous attacher aux autres pour eux-mêmes est-ce encore nous orienter vers Dieu?

Cependant nous répugnons d'instinct à diviser la charité, à en faire une vertu théologale quand elle s'adresse à nos frères dans la grâce et une sorte de vertu naturelle et de philanthropie quand elle s'adresse à des pécheurs ou à des païens.

Nous savons que ce sont tous nos frères humains, justes ou pécheurs, croyants ou infidèles, que nous devons aimer de l'amour même dont nous aimons notre Dieu et Sauveur. Nous pressentons qu'il y a un mystère d'union entre les hommes et Dieu dont le secret ne nous sera révélé que dans le Christ par l'approfondissement des rapports de toute l'humanité avec la vie même de la Sainte Trinité. C'est seulement dans cette lumière de la vie divine que nous pouvons découvrir les autres.

Charité voie d'accès au mystère trinitaire

Mais là encore nous avons toujours à découvrir. Nous savons tous que par la grâce nous sommes entrés en participation de la vie divine. Nous savons tous que la vie de Dieu, c'est l'intimité du Père et du Fils dans l'Esprit. Notre vie de grâce est donc participation à cette vie trinitaire.

Cependant pour beaucoup de chrétiens le mystère de la Sainte Trinité reste une réalité lointaine, dont ils ne saisissent pas le rapport avec la vie quotidienne. La formulation qu'on en donne en concepts empruntés à la philosophie : trois personnes en une nature, laisse l'impression d'une vérité abstraite.

La transcendance de Dieu se traduit spontanément en termes spatiaux et nous paraît distance infranchissable. La Trinité est dans le ciel, c'est-à-dire très haut et très loin.

Tous les mystiques chrétiens ont dépassé cette mentalité. Ils ont découvert le Dieu présent au plus intime du cœur... Ils savent que les trois personnes sont là, que le ciel n'est pas loin, que nous ne pouvons comprendre le mystère, mais que nous sommes compris dedans : que le Père et le Fils nous attirent dans l'Esprit à participer à leur intimité d'amour.

La vie mystique n'est que l'épanouissement de la vie de la grâce, qui fleurit en charité savoureuse... La perfection de la charité théologale devient rencontre de Dieu présent à l'âme et participation à sa vie trinitaire.

Mais il n'y a qu'une charité. La charité envers le prochain, elle aussi, est théologale. On peut donc se demander si l'amour surnaturel du prochain n'est pas aussi, à sa manière, une voie d'approche du Mystère de la Trinité. Cette voie, si on l'éclairait davantage, ne serait-elle pas une voie plus accessible vers l'intimité trinitaire pour tous ceux qui sont appelés à vivre dans le monde et à se consacrer aux autres dans la vie de famille ou dans l'apostolat? Ne serait-ce pas la voie même par laquelle l'Evangile nous invite à progresser? Dieu ne nous attend-il pas dans les autres?

Voie d'accès à l'unité de la vie spirituelle

L'approfondissement de ce mystère est au centre même de notre vie spirituelle. Toute spiritualité apostolique ne fleurit que sur cette découverte de l'amour qui trouve Dieu dans les autres.

Toute spiritualité chrétienne ne progresse que dans l'approfondissement de l'unique charité qui vient de Dieu et va à Dieu en traversant l'humanité entière.

Toute notre vie ne tient-elle pas dans le double précepte : Aimer Dieu, aimer les autres? La perfection n'est-ce pas de s'apercevoir que le second commandement est semblable au premier et ne fait qu'un avec lui?

Pour nous c'est le secret merveilleux de l'unité et de la paix. Il n'est qu'un lieu de repos pour notre âme — c'est l'amour de Dieu. Sans doute, dès lors que nous cherchons à faire sa volonté en toutes choses, nous sommes enracinés en son amour. Mais longtemps nous éprouvons le sentiment qu'en nous tournant vers les autres, les exigences de sa sainte volonté nous détournent non pas de son service, mais peut-être de sa présence et de son intimité.

Longtemps peut-être, le prochain à aimer, l'action sur le monde, se présente pour nous comme une sorte de distraction de l'intimité avec Dieu, trouvée dans la prière et l'oraison.

Quelle heureuse rencontre de découvrir dans l'autre que nous servons le visage caché du Dieu que nous aimons, et de savoir enfin, non en parole, mais en acte que cette charité qui nous porte vers les autres, elle aussi est rencontre de Dieu.

Comme l'âme se trouve unifiée et paisible lorsqu'elle a découvert dans une lumière de foi que toutes ses démarches auprès des autres la conduisent auprès de Dieu. A travers tout ce qu'elle fait et tous ceux qu'elle rencontre, elle ne cherche plus que Lui.

Elle a trouvé son unité de vie dans l'unité de son amour.

Ainsi l'amour du prochain n'est pas seulement une voie qui mène à Dieu — une étape sur le chemin de la perfection. La charité envers les autres demeure et s'épanouit jusqu'au ciel. Maintenant nous vivons dans la foi, l'espérance et la charité. Il n'y en a qu'une qui demeure toujours : c'est la charité.

La plus haute perfection, les plus hauts sommets de la vie mystique, la vision elle-même s'accomplissent dans l'épanouissement dernier d'une charité qui est tout ensemble amour de Dieu et amour des autres : dans une lumière qui découvre Dieu au centre de l'âme et au cœur des autres; dans une vie qui est participation à la vie trinitaire dans les secrets de la prière, et dans l'extase de l'amour du prochain.

Ce qui apparaîtra au terme dans la lumière de gloire — cette assomption de l'âme et du corps — de nos rapports avec Dieu et de nos rapports avec les autres dans le courant de la vie trinitaire, c'est cela même qui s'inaugure ici-bas dans le secret et qui est objet de notre foi et de notre contemplation.

I. RECIPROCITE

Il faut nous laisser éclairer par cette douce lumière d'en haut qui nous apprend progressivement à reconnaître dans les autres le visage même de Dieu : un mystère de Dieu. Ici comme ailleurs la Révélation procède lentement comme par étapes et par plans successifs. Il faut suivre son rythme pour être éclairés et non pas éblouis.

Dès l'Ancien Testament l'importance de la justice et de la bonté envers les autres est si grande, leur rappel si fréquent qu'on ne saurait citer tous les textes [1]. Mais il importe de souligner deux grandes orientations qui se font jour dès la Loi et les Prophètes et qui prendront tout leur sens dans le Nouveau Testament. L'amour des autres vise spécialement les plus dénués, les plus pauvres. Cet amour des autres intéresse directement la religion elle-même, les rapports avec Dieu. Ces deux traits se rejoignent : mépriser les pauvres, c'est mépriser Dieu, aimer les pauvres, c'est aimer Dieu. Dieu se solidarise mystérieusement avec ceux qu'Il appelle Lui-même « ses pauvres », « les pauvres de Yahwé » (Is., XLIX, 13).

Quand on les touche, c'est Lui qui réagit. Quand on les blesse, c'est Lui qui punit. Quand on les comble, c'est Lui qui récompense. Quand on leur prête, c'est Lui qui rend.

Les riches ont exploité leur misère : « puisque les riches sont pleins de rapine... à mon tour je vais frapper » (Mich., VI, 12-13). « Du mendiant ne détourne pas les yeux. S'il te maudit, Celui qui L'a fait écoutera sa prière... » (*Ecclé.*, IV, 1-6). Mais au contraire sois généreux : « Qui fait la charité aux pauvres, prête à Dieu même » (*Prov.*, XIX, 17).

On voit ainsi s'esquisser une grande loi de vie religieuse qui va se préciser et s'approfondir dans le Nouveau Testament et que le Christ accomplira dans sa plénitude.

Loi d'une mystérieuse équivalence entre ce qui est fait aux autres et ce qui est fait à Dieu même. Loi d'une mystérieuse réciprocité des rapports : on entre en rapport avec des hommes et c'est Dieu qui répond. La règle de sagesse humaine était : « ne faites pas aux autres ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse ». C'est normal : l'action appelle la réaction semblable. La règle de sagesse surnaturelle

1. Cfr *L'amour du prochain*, Edit. du Cerf, ch. III, p. 63-113 : les textes de l'Ecriture sur la charité fraternelle.

devient : « ne faites pas aux autres ce que vous ne voulez pas que Dieu vous fasse ». Faites-leur au contraire ce que vous désirez que Dieu fasse pour vous. Dieu en fait une *loi* des rapports humano-divins, une loi religieuse. Voilà le mystère : l'action vis-à-vis de l'homme entraîne une réaction de Dieu. Dans l'autre, c'est Lui que je touche. Je parle à l'homme, c'est Dieu qui répond.

Réciprocité du don. Le Christ nous dit dans l'Evangile : « Donnez et on vous donnera une mesure pleine, bien tassée, débordante. Car on usera avec vous de la même mesure dont vous aurez usé avec les autres » (Luc, VI, 38). Il ne nous invite pas à attendre et escompter la reconnaissance des hommes pour ce que nous avons fait pour eux. Ne nous dit-il pas ailleurs de ne rien attendre : « ne donnez pas à ceux qui vous rendront... les païens en font autant, mais à ceux qui ne peuvent rendre » (Mt., V, 46; Luc, VI, 34-35). La réciprocité qu'il nous fait attendre et qui devient une *loi* de l'ordre surnaturel, c'est celle de la générosité de Dieu. Donnez aux autres et Dieu vous rendra. Donnez avec abondance à votre mesure d'homme et Dieu même vous rendra avec abondance à sa mesure de Dieu. Quel échange, quelle richesse, quelle spéculation !...

Mais il y a plus. Dieu s'engage par un pacte extraordinaire à pardonner les fautes qui ont été commises envers Lui, à ceux-là qui sauront pardonner aux autres les fautes commises à leur égard.

Le pardon d'un homme pour une offense d'homme assure le pardon de Dieu pour les offenses faites à Dieu. Je pardonne à un autre et ce n'est pas seulement l'autre qui me pardonne mes torts à son égard, mais Dieu qui me pardonne, comme si cela le touchait Lui-même.

Comme le Christ tient à cette loi interne de l'Evangile !... Il l'inscrit dans la grande prière où tout l'essentiel est dit de ce qu'il faut demander.

Il nous la fait mille fois répéter pour nous la faire apprendre et pratiquer : « pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons ». On dirait que ce pardon aux autres qui obtient le pardon divin est comme la pointe qui donne à toute la prière sa force pénétrante au cœur de Dieu. C'est la seule demande que l'Evangile répète et commente. « En effet, si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux autres, votre Père céleste non plus ne vous pardonnera pas » (Mt., VI, 14-15). Le Christ souligne cette loi de réciprocité par une des plus saisissantes de ses paraboles. Voici l'homme auquel son maître a remis une dette énorme et lui s'attaque à un pauvre débiteur qui n'arrive pas à lui rendre quelque monnaie. En vérité le maître en colère le fera saisir et exigera jusqu'au dernier centime de sa dette (Mt., XVIII, 23-35). Dieu répond toujours comme touché person-

nellement par l'attitude de l'homme pour l'homme. Celui qui ne pardonne pas aux autres, ne sera pas pardonné par Dieu.

La loi vaut jusqu'en ses dernières limites, jusqu'en ses plus exorbitantes applications. Celui qui ne juge pas les autres, il échappe au jugement de Dieu : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugé » (Mt., VII, 1). Là encore, humainement, on attendrait : « ne jugez pas les autres, vous ne serez pas jugés par eux ». Tel n'est pas le sens de la révélation apportée par le Christ. En vérité celui qui aime les autres, ne tombe plus sous le jugement de Dieu.

Celui qui est tout amour pour les autres, Dieu est tout amour pour lui.

Voilà la Révélation dernière sur le jugement de Dieu. Tel est bien le sens profond de cette grande fresque du jugement dernier que le Christ dresse devant nous.

Au dernier jour il faudra s'en apercevoir : ce que nous avons refusé aux autres, c'est à Dieu même que nous l'avons refusé; ce que nous avons donné aux autres, c'est à Dieu même que nous l'avons donné. « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à *moi* que vous l'avez fait » (Mt., XXV, 40). Au dernier jour il faudra le sentir : le bonheur que nous avons refusé aux autres, Dieu nous le refuse... le bonheur que nous avons donné aux autres à notre mesure d'homme, Dieu nous le donne à sa mesure de Dieu. La réciprocité joue dans l'éternel.

Cette loi de notre vie chrétienne n'est pas effrayante, elle est extraordinairement bonne. Elle porte au cœur chrétien la plus douce nouvelle. Celui qui la goûte a trouvé la source d'un bonheur intarissable.

Comment ferai-je plaisir à Celui que j'aime et qui ne manque de rien? Tout ce que tu fais de bien en paroles, en pensées et en actes à ton frère que voilà, c'est à Dieu même que tu l'as fait et Il l'a reçu comme si c'était Lui-même que tu servais.

Comment obtiendrai-je les richesses incomparables de Dieu auxquelles je n'ai aucun droit? De sa bonté et de sa miséricorde pour toi. Sois bon pour le plus pauvre, le plus petit, le plus déshérité; sois doux pour celui qui souffre; relève celui qui tombe et Dieu Lui-même sera incommensurablement bon, secourable et doux pour toi. Verse-leur la pleine mesure de tes services et de ton cœur et Dieu même te versera cette mesure abondante, bien tassée, débordante qu'Il t'a réservée dans son cœur.

Comment mériterai-je le pardon de cette faute encore ce soir, moi qui l'ai tant de fois offensé? Pardonne en ton cœur à celui qui te doit, et déjà, voici, tu es pardonné. Ton ennemi t'a rendu ce service, il te vaut le pardon divin. Comment ne l'aimerais-tu pas?

Mais je redoute encore les jugements de Dieu en cette dernière

heure où tout paraîtra au clair. Ne juge point, mais aime — et déjà sur toi il n'y a plus de jugement sévère, mais seulement l'amour du Père.

Voici qu'à chaque instant un geste, un service, un sourire, une rencontre deviennent source et renouvellement de grâce et dissipent tous les nuages qui troubleraient dans l'âme la pureté, le calme, la paix de l'amitié de Dieu.

Le prochain déjà n'est plus un écran qui me sépare de Lui, mais une sorte de miroir transparent où je retrouve incessamment le visage de Celui que je cherche encore tout en l'ayant déjà trouvé.

A travers l'autre je suis sans cesse en rapport avec Dieu.

Il y a plus profond encore. Ce n'est pas seulement le geste extérieur du don qui atteint mystérieusement Dieu même à travers le prochain. C'est toute *notre attitude intérieure* vis-à-vis d'autrui qui prend valeur religieuse, parce qu'elle modèle notre attitude vis-à-vis de Dieu même.

Il y a une sorte d'imprégnation théologale de toutes nos dispositions sociales. On peut dire que dans nos rapports avec le prochain se jouent nos relations avec Dieu. Cela au double sens du mot. D'une part par une certaine représentation sur le plan des relations entre hommes des liens mêmes de l'homme avec Dieu et, plus encore, par une mise en question de notre attitude à l'égard de Dieu dans nos rapports humains.

C'est ainsi par exemple que l'attitude de l'homme riche, du mauvais riche, représente à travers toute la Bible une certaine disposition de dureté, de hauteur, de supériorité, de mépris à l'égard du prochain et en même temps, du même coup, par le fait même, une certaine suffisance, arrogance et un certain orgueil vis-à-vis de Dieu, qui le ferme à la grâce.

Le riche se définit aussi bien par sa manière de réagir en face de l'autre humain et du tout autre divin : c'est la même dureté, la même suffisance en laquelle sa richesse l'enferme. En sorte que son avarice n'est pas seulement un trait de sa physionomie sociale mais la marque d'une attitude religieuse. Replié sur son avoir, ses biens font un écran entre lui et les autres et entre lui et Dieu.

En se fermant aux autres, il s'est fermé à Dieu.

A l'extrême opposé, M. Gelin a marqué d'une façon lumineuse comment, à travers toute la Révélation scripturaire, la pauvreté, qui est d'abord un certain état d'indigence et de dépendance vis-à-vis des autres, devient progressivement une attitude de l'homme devant Dieu, une certaine dépendance et indigence devant Dieu, une certaine humilité et ouverture à ses dons qui lient définitivement l'homme à Dieu [2].

2. Cfr A. Gelin, *Les Pauvres de Jahwé*, Paris, Edit. du Cerf.

Ainsi toute la Révélation nous invite à découvrir dans la profondeur de nos rapports humains une religion. Nous pensions n'avoir affaire qu'à des hommes et voici qu'il faut savoir que nous avons atteint Dieu Lui-même. Nous croyions n'avoir maltraité qu'un pauvre et c'est Dieu même que nous avons atteint. Nous croyions n'avoir rendu service qu'à un frère dans le besoin et c'est Dieu même que nous servions. Quand nous étreignons notre frère, c'est Dieu même que nous trouvons. Quand nous l'aimons c'est Lui-même que nous aimons.

II. RESSEMBLANCE

C'est donc vrai : tous les liens que j'établis dans la charité avec les autres, c'est avec Dieu même que je les lie. Ce monde des hommes que je rencontre incessamment autour de moi ne m'est pas seulement occasion de distraction — risque de rupture dans le dialogue que je voudrais ininterrompu avec Dieu —, mais occasion sans cesse renouvelée de rencontre et source d'intimité avec Lui. Déjà il ne m'est plus importun celui qui m'apporte une occasion de créer avec Dieu de nouveaux liens. Qu'il m'est bon de l'avoir rencontré puisqu'en lui c'est Dieu même qui s'approche et demande un service.

Mais sous quels traits déconcertants ! Il est vrai. Et cependant pour qui sait voir, voici que, dans l'acte même de cette rencontre humaine, quelque chose de divin se révèle qui est le Passage même du Seigneur entre nous qui nous a réunis. La rencontre du prochain établit avec Dieu bien plus qu'une sorte de lien juridique, un lien vital.

Il n'y a pas seulement ce pacte de réciprocité une fois conclu : donnant - donnant, ce que tu donnes au pauvre, c'est Dieu qui te le rend. Il y a bien plus que cela : une présence qui se révèle, une manifestation de Dieu, une ressemblance de sa vie. Une ressemblance mystérieuse de Dieu en ce pauvre qui reçoit et en toi qui lui donne : un éclairage divin de notre rencontre. En sorte que l'un par l'autre nous nous révélons à nous-mêmes le mystère de Dieu et sa Présence en nos vies. Car la présence du pauvre devant toi te confère cette mystérieuse ressemblance avec celui qui donne : le Père des lumières d'où vient tout don parfait. Et voici qu'en celui qui reçoit apparaît l'image même du Fils qui reçoit tout éternellement. Et notre rencontre porte en elle l'annonce et la manifestation au monde du mystère éternel de la vie en Dieu, qui est échange et unité dans l'Amour.

CELUI QUI DONNE PORTE LA RESSEMBLANCE DU PÈRE.

C'est une chose merveilleuse que la continuité et l'approfondissement du dessein de Dieu de l'Ancien au Nouveau Testament. Il n'est pas un texte de l'Ancien Testament qui ne demande à être éclairé par

les perspectives chrétiennes, pas un texte du Nouveau qui ne trouve toute sa profondeur dans les résonances de l'Ancien.

Cela est vrai en particulier pour les textes fondamentaux de la Genèse, où nous sont révélées les bases mêmes du plan de Dieu sur le monde. Tout a été fait pour l'homme et l'homme est fait pour devenir à l'image et ressemblance de Dieu.

Le texte même de la Genèse semble bien voir cette ressemblance dans la domination de l'homme sur toutes les choses et aussi sans doute dans son action qui opère dans le monde et y laisse l'empreinte de sa pensée. Dominateur et organisateur des choses, des plantes, des animaux, il porte en lui l'image visible du Souverain Seigneur et Créateur invisible de toutes choses.

Mais le Nouveau Testament poursuit cette Révélation sur un plan nouveau. Dieu n'est plus seulement le Seigneur, Il est le Père. Il n'est plus seulement Celui qui crée, Il est Celui qui sauve. Il est Celui qui pardonne. Il est Celui qui aime. Dieu est amour. Dieu est charité.

Dès lors toute l'orientation du monde, toute la perfection de l'homme se situent dans des perspectives nouvelles. Sans doute la ligne fondamentale de développement reste la même : le monde est fait pour l'homme, l'homme est fait pour devenir ressemblance de Dieu. Mais le sens même des mots s'est immensément enrichi. L'homme est fait pour devenir en toute sa vie l'image du Dieu d'amour, pour ressembler au Dieu qui pardonne et qui sauve. C'est désormais l'axe de son développement, la ligne du dessein de Dieu sur lui. Faute de saisir cela, tout s'obscurcit et on se perd.

Le Christ lui-même proclame cet ordre nouveau, cet élan nouveau, cette perspective nouvelle, quand Il proclame : « Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait » (Mt., V, 48).

Or en quoi l'homme est-il appelé à s'accomplir, à s'achever dans la perfection même de Dieu? Dans sa bonté, dans sa miséricorde, dans sa générosité universelle. Le texte parallèle de S. Luc porte : « Soyez donc miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (Luc, VI, 36). Le Seigneur Lui-même commente pour qu'aucun doute ne soit permis : « Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent — afin de vous montrer les fils de votre Père des cieux qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt., V, 44-45; Luc, VI, 35).

Ce qui est remarquable en ces textes lumineux, c'est que l'axe même de la perfection de l'homme a changé de point d'appui. Il doit toujours ressembler à Dieu, mais non plus exactement de la même manière.

Ce n'est plus seulement dans son rapport avec les choses et dans la domination du monde qu'il doit trouver sa ressemblance avec le Dieu Créateur. C'est dans ses relations avec des personnes et dans

la bonté qu'il leur témoigne qu'il devient semblable au Père. Le style même des rapports de l'homme avec Dieu a changé ; c'est un rapport personnel : celui d'un père avec ses enfants. C'est à cette profondeur que l'homme est invité à la ressemblance de Dieu. Il doit maintenant devenir à l'image du Père. Et en quoi pourra-t-il lui ressembler ? Dans sa bonté même vis-à-vis des hommes, qui le révèle comme Père. Avec une netteté incomparable, le Christ souligne les traits indispensables pour que notre amour des autres entre dans le mystère de l'*agapè* divine, et nous rende semblables au Père qui est dans les cieux. Désintéressement total, amour prévenant et gratuit : « donnez, faites du bien, prêtez n'attendant rien en retour... vous serez fils du Très-Haut » (Luc, VI, 35). Plus encore : amour universel, don et pardon, amour qui s'étend aux ennemis, qui répond au mal par le bien. Aimez gratuitement, pardonnez gratuitement, faites du bien à ceux qui vous persécutent, qui vous haïssent, qui vous calomnient et vous serez les fils de votre Père des cieux qui répand son soleil sur les justes et sur les injustes.

Tel est le sommet de la perfection de l'homme : son achèvement parfait : la ressemblance du Père. Elle s'accomplit dans les actes parfaits de la charité envers le prochain.

Pourquoi ne pas reconnaître enfin cette clarté divine qui illumine les humbles gestes de notre amour fraternel ? Chaque fois que je donne de mes biens, de mon temps, de mes forces et de mon cœur à un autre, c'est un peu ma vie que je lui transmets. Cette part de mon avoir qui s'écoule m'a servi à exprimer dans le geste du don la réalité de l'amour. Je lui veux du bien comme à moi-même. Je donne avec joie ma vie pour qu'il vive. Mon bonheur est qu'il soit heureux. Je transmets la vie et pour lui aujourd'hui je suis une fois encore un père. En cela je porte les traits, la ressemblance et le rayonnement de bonté du Père des cieux « d'où vient toute paternité au ciel et sur la terre » (*Ephés.*, III, 35).

Une difficulté reste. Cette splendeur qui environne le donateur ne va-t-elle pas le séparer de celui qu'il oblige. Voici qu'entre eux le don crée déjà une distance humaine de dépendance et de soumission. Il est dur d'être obligé de recevoir tout d'un autre et la dépendance s'oppose plus facilement à l'amitié qu'elle ne la crée. Que sera-ce si nous y ajoutons l'éclat d'un rayonnement divin ? Voici le bienfaiteur auréolé de la dignité du Père, représentant de Dieu. Ne risque-t-il pas de prendre son rôle trop au sérieux et d'être bien aise de recevoir des honneurs, qui ne sont dus qu'à celui qu'il représente. Il devrait être une image, ne risque-t-il pas de se transformer en idole ? « Ne vous faites pas appeler « Père », car vous n'avez qu'un Père qui est aux cieux » (Mt., XXIII, 9).

CELUI QUI REÇOIT PORTE LA RESSEMBLANCE DU FILS.

Cela n'est que trop vrai. Aussi bien la Révélation qui nous est faite du sens divin des relations humaines porte en elle-même l'antidote de cette déformation redoutable. Bien plus, il faut dire que c'est seulement dans cette perspective divine que sont surmontées les inégalités inévitables qui résultent des échanges humains. Il y a une ligne de retombée humaine où le don entraîne une dépendance. Cette dépendance de celui qui reçoit, ressentie comme supériorité chez celui qui donne, fait dégénérer le lien de paternité en paternalisme. Elle est aux antipodes de l'amitié, qui suppose une certaine égalité. Elle appelle une réaction d'émancipation et porte en soi un germe de rupture.

Mais dans l'ordre chrétien il n'en va pas ainsi. Avec autant de certitude qu'il reconnaît en celui qui donne la ressemblance du Père, en celui qui reçoit le chrétien découvre l'image du Fils.

« Ce que vous faites au plus petit d'entre les miens — c'est à *moi* que vous le faites, *mihi fecistis* » (Mt., XXV, 40). Le pauvre c'est lui, le petit enfant c'est lui, l'apôtre c'est lui. « Celui qui reçoit l'un de ces petits, c'est *moi* qu'il reçoit » (Mt., XVIII, 5 ; X, 40). « Ce qu'on vous fait à vous, mes disciples, c'est à *moi* qu'on le fait ». « Saul, Saul, pourquoi *me* persécutes-tu ? » (*Act.*, IX, 4).

Il y a là un mystère inépuisable. L'identité mystique du pauvre avec le Christ se situe d'abord sur un plan de ressemblance. Le pauvre, le petit, le missionnaire, l'hôte, celui qui reçoit enfin est à la ressemblance du Christ.

Sur le plan d'une certaine solidarité humaine d'abord — sans doute — car il a été comme un pauvre, et un petit et un hôte étranger sur cette terre. En sorte qu'en chacun d'eux, c'est l'image même du Christ, sa ressemblance vivante que nous accueillons et que nous aimons. Mais bien plus profondément encore parce que cette condition humaine de dépendance et d'indigence n'est que l'expression visible de l'invisible mystère de la vie du Fils. Il n'est apparu ainsi que parce qu'il est éternellement en Dieu *celui qui reçoit tout* du Père. En sorte que dans une lumière divine dans le pauvre, dans celui à qui l'on donne, c'est toujours l'image du Fils qu'il nous faut reconnaître et aimer.

C'est pourquoi les saints — ceux qui savent voir — sont saisis d'un indicible respect en face du pauvre. Ils ne le dominent pas, ils se mettent à genoux pour le servir : c'est le Christ en lui qui apparaît. Ainsi le don loin d'avilir celui qui reçoit lui confère une incomparable dignité, puisqu'il fait apparaître en lui l'image de Celui qui reçoit tout éternellement du Père jusqu'à lui être égal en tout.

Mais combien plus cette image vivante resplendit dans l'acte même de l'échange et du don lorsqu'il débouche dans l'amitié.

L'UNION D'AMOUR PORTE LA RESSEMBLANCE DU SAINT-ESPRIT.

Tel est en effet le terme où cette analyse nous conduit. On a pu retrouver des vestiges de l'adorable Trinité à travers la création entière et jusque dans la créature matérielle. Saint Augustin en a décelé les traces merveilleuses dans la structure de l'âme [3], mais jamais elle ne transparaît davantage que dans les rapports de l'homme avec son prochain, quand ils sont liés dans l'amour.

C'est qu'en effet au terme de cette rencontre va se faire jour entre les hommes une union, un lien d'amour qui est à la ressemblance de ce lien d'amour vivant qui unit le Père et le Fils dans l'Esprit. Le Christ lui-même nous révèle en l'unité de l'humanité renouvelée la ressemblance et l'image de l'unité invisible des trois Personnes divines. Il s'offre pour cela : « O Père qu'ils soient uns, comme nous sommes uns » (Jean, XVII, 22).

Celui qui donne porte en lui l'image de la générosité du Père. Celui qui reçoit porte la ressemblance de l'abandon du Fils. L'amitié qui les relie et ne fait plus qu'un des deux, porte en elle l'empreinte de l'Esprit.

Mais peut-on parler vraiment ici d'amitié, d'unité? Oui, sans aucun doute s'il s'agit vraiment d'un don fait dans l'amour. Il nous faut cependant ici dépasser l'image trop matérielle du don considéré comme une chose qui passe de l'un à l'autre, pour entrer dans le monde de la communion des Personnes qui est celui où se situe l'amitié.

On passe d'ailleurs — on doit passer — comme vitalement de l'un à l'autre. Il est bien évident que le don tend à créer une certaine égalité. Si j'aime l'autre comme un ami, comme un autre moi-même, je lui veux le même bien qu'à moi. Si je partage ma fortune et mes biens avec lui, nous voici à égalité, à supposer qu'il n'ait rien. Mais tel n'est pas encore le mouvement dernier de l'amour. Si je le considère vraiment comme un autre moi-même, je lui veux tout le bien que j'aime pour moi-même. Tout mon bien, tout mon avoir, je le lui donne avec joie. Il me plaît autant de lui donner que de le posséder moi-même, car je l'aime.

Mais voici que cet autre est devenu mon ami et celui que j'aime m'aime aussi. Tout le bien qu'il possède, à son tour il me le donne comme à un autre lui-même. Dès lors nous sommes entrés dans une forme nouvelle de rapports. Ce n'est plus seulement l'échange ou le don, mais la communauté. Tout ce que j'ai est à lui, tout ce qu'il a est à moi. Ces biens sont à nous. Ils *nous* appartiennent, *nous* en disposons ensemble pour notre bien. Un lien s'est formé et, comme une vie nouvelle issue de notre amour, un « nous » qui a sa réalité mystérieuse et fait l'unité.

Ceci nous fait entrer dans un ordre nouveau. Le monde de l'amitié

3. Cfr Gardeil, O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique.*

et du don des Personnes. Tant que nous restons sur le plan de la donation de quelque chose, cela reste extrêmement limité et porte en soi le risque de créer une servitude. Mais si nous entrons dans l'ordre de l'amitié, ce que j'offre à l'autre, tout cet avoir et ce don personnel, loin de le mettre en dépendance et en sujétion, l'ouvre à l'égalité de l'amour. Car à son tour c'est lui qui donne tout et entre dans la dignité du donateur. Tout ce que j'ai, je le lui donne et cette richesse entre toutes précieuse d'aimer nous l'avons en commun.

Dès lors le lien qui nous unit est ouvert sur l'infini. Il ne s'agit plus seulement de cette chose donnée, de ce bien, de cet avoir. Il s'agit de lui et de moi. Il s'agit d'une vie nouvelle ensemble où *nous* réagissons en commun. Ce qui le concerne m'intéresse, ce qui me concerne le touche. En sorte que désormais devant tout ce qui arrive à l'un ou à l'autre, c'est *nous* qui réagissons. Ce qui honore l'un fait *notre* gloire. Celui qui le touche nous frappe.

Il y a là dans l'amitié une unité mystérieuse, une réalité dont l'expérience de l'amour nous fait sentir l'incommensurable valeur par rapport à tous les biens terrestres. Elle est vivante image de cette unité d'amour qui relie le Père et le Fils dans l'Esprit.

En sorte que, pour parler en toute vérité, il faut dire que toute donation, tout échange, tout service qui inaugure ou entretient entre les hommes une véritable amitié porte en soi l'image vivante, la ressemblance vécue de l'Adorable Trinité.

C'est cela déjà qui donne à toute rencontre humaine vécue dans la foi, son caractère théologal. Cette rencontre porte en elle la manifestation dans le monde des richesses insondables de la vie divine. Aimer cette rencontre, vouloir cette amitié telle qu'elle est selon le plan de Dieu, comme une manifestation de sa gloire, n'est-ce pas déjà aimer Dieu Lui-même? Aimer son prochain, c'est faire apparaître dans le monde la plus admirable ressemblance de la vie même des Trois Personnes en Dieu. Rapprocher les hommes dans la charité, c'est incontestablement la plus noble manière de travailler ici-bas : « Ad Maiorem Dei Gloriam ».

III. PARTICIPATION

Il y a plus à dire encore sur les liens de notre charité fraternelle avec la vie intime du Père et du Fils dans l'Esprit. Elle n'en est pas seulement une ressemblance, elle en est une participation. C'est l'amour même de Dieu, l'amour du Père pour le Fils dans l'Esprit, qui se répand dans nos cœurs et par eux sur le monde.

Saint Thomas, qui nous donne toujours des formules pleines et précises, écrit : « Notre charité n'est qu'une participation particulière et encore imparfaite de la divine charité et dilection qui ne nous sera

point enlevée au ciel mais seulement achevée [4]... ». Et il ne fait en cela que commenter les paroles de saint Paul : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné [5] »... Rien de plus fort, de plus formel que ces mots. C'est la charité de Dieu. C'est le Dieu de charité qui nous est donné comme source d'amour. Il faut donner aux paroles du Christ toute leur portée, tout leur réalisme, toute leur efficacité. Quand Il demande « que tous soient un comme Toi, Père, Tu es en moi et moi en Toi, qu'ils soient unis en nous, eux aussi » (Jean, XVII, 21), Il demande très précisément que l'unité des hommes dans la charité rejoigne en son centre l'unité divine, l'unité du Père et du Fils dans l'Esprit. On ne peut dire d'une façon plus élevée et plus claire que la charité fait passer en nous en quelque sorte la vie trinitaire ou plutôt nous transporte en elle.

C'est là le mystère de la charité, car cela dépasse toute expression et toute explication. C'est là ce qui en fait au sens plein une vertu théologale : une puissance d'aimer qui vient de Dieu et va à Dieu, qui, jaillie du Père, est répandue dans nos cœurs par le Fils dans l'Esprit.

Il nous est difficile de nous faire une idée de cela et de décrire cet affleurement de la vie trinitaire au niveau de nos échanges et de nos affections humaines.

Pour nous en faire une idée, il nous faut dépasser toutes les imaginations spatiales. Dieu n'est pas loin de nous. La Trinité Sainte, la vie du Père, du Fils et de l'Esprit ne sont pas à imaginer dans un ciel lointain au delà des astres. Dieu est tout proche de nous... bien plus « c'est en Lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes » (*Act.*, XVII, 28).

En ce monde où nous vivons et où Ils vivent bien plus que nous, en cet instant où nous sommes présents et où Ils sont présents bien plus que nous, le Père et le Fils agissent ensemble dans le monde et en nous actuellement : « Mon Père ne cesse d'agir et moi aussi j'agis » (Jean, V, 17).

Toute leur action commune tend à exprimer dans le monde la ressemblance de leur vie, l'image d'eux-mêmes. C'est leur gloire. Cette communication de vie, c'est la grâce qui s'épanouit en charité.

Cette ressemblance de Dieu, cette communication de sa vie s'achèvent dans l'homme. Non point seulement en chacun mais dans la collectivité, dans l'Assemblée, dans l'Eglise. La vie divine, la commu-

---

4. S. Thomas, *In Epist. ad Ephesios*, l. V : « Deus dedit nobis charitatem per Spiritum sanctum, qui est spiritus veritatis et dilectionis. Et ideo huiusmodi non est aliud quam quaedam particularis et imperfecta participatio divinae charitatis et dilectionis, quae quidem non est auferenda sed perficienda ».

5. *Rom.*, V, 5. Saint Thomas commente : « Quia autem Spiritus sanctus amor est, ergo tunc spiritus datur alicui quando efficitur amator Dei et proximi ».

nication de vie trinitaire, jaillit en plénitude dans une communauté de charité. Et sans doute nous disons que la vie divine est répandue dans nos âmes. Cela est vrai, mais à condition de les prendre telles qu'elles sont en réalité. C'est-à-dire non pas à l'état d'âmes séparées, dans je ne sais quelle retraite cachée où l'esprit se communiquerait à l'esprit, mais, dans leur état concret, doublement unies. Unies à un corps mortel avec lequel elles ne font qu'un vivant : un homme, en sorte que la grâce est répandue aussi bien dans nos corps et que saint Paul peut dire que l'Esprit habite en nos membres. Mais aussi unies entre elles. Car c'est une humanité nouvelle, un peuple nouveau, une assemblée, une Eglise qui reçoit la grâce.

En sorte qu'il faut dire en vérité que nous n'existons qu'en Dieu et qu'Il travaille en *nous* à exprimer et à faire passer dans la communauté humaine la ressemblance et la participation de sa vie divine, qui est Amour du Père et du Fils dans l'Esprit. Cette effusion de vie trinitaire se manifeste, se réalise dans l'assemblée unie par la charité fraternelle, l'Eglise. Le lien qui unit ces hommes entre eux est l'Amour même qui unit le Père et le Fils dans l'Esprit. Cette vertu qui fait aimer les autres, qui *unit* tous en un est vie divine, vertu théologale : participation à l'amour même du Père et du Fils dans l'Esprit. Mais encore comment cela peut-il se faire? Comment l'amour de l'homme pour l'homme peut-il être pénétré et transformé par l'amour de Dieu pour Dieu, par l'amour du Père pour le Fils?

Ici il ne faut point hésiter à marquer nettement la transcendance de la charité par rapport à toutes les affections humaines. Nous l'avons dit assez, cette transcendance n'est pas distance : Dieu est en nous et nous en Lui. Elle n'est pas isolement. Dieu ne garde pas jalousement ses biens les plus hauts, Il tend incessamment à les communiquer le plus possible. Elle est dépassement à l'infini.

Si la charité de Dieu peut se servir de tous nos liens humains, elle y fait passer un courant nouveau qui dépasse à l'infini tout amour humain.

On peut dire que tout amour vrai porte en lui un certain vestige, une certaine image de la vie divine. Mais il faut affirmer que la charité, qui est participation à l'amour du Père, est infiniment au-dessus de toute affection, de tout dévouement, de toute solidarité purement humaine. Elle ne les supprime pas, elle les transforme.

En quoi? En amour chrétien. La charité est une vertu chrétienne. Elle n'a de sens, d'origine, de valeur, de puissance que dans le Christ Jésus. C'est une puissance d'aimer qui vient du Christ et qui va au Christ : « Ceci est *mon* commandement que vous vous aimiez les uns les autres comme *je* vous ai aimés » (Jean, XV, 12). « Je vous donne un commandement *nouveau* : c'est de vous aimer les uns les autres, oui de vous aimer comme *je* vous ai aimés » (Jean, XIII, 34).

C'est en Lui et par Lui seulement que l'amour qui va à l'homme rejoint Dieu. La charité fraternelle devient théologale en étant chrétienne.

Il faut marquer ici la portée exacte de ce texte évangélique qui domine toute cette recherche. Quand le Christ dit aux Pharisiens (Mt., XXII, 36-38) en parlant de la charité fraternelle : « Le second commandement est semblable au premier », il répond à une question et à une intention précise. Le débat fait partie de cette série d'embûches que la clique pharisienne cherche à tendre au Christ pour le discréditer devant les foules en le mettant dans l'embarras ou en l'acculant à une affirmation de sa divinité qui fera scandale. Ici, ils demandent au Christ : « Quel est le plus grand commandement? » Ils mettent le Christ sur un terrain difficile... non seulement parce que les Rabbins en discutent encore, mais parce qu'ils attendent de Lui, ils espèrent de Lui un commandement nouveau, étranger à la loi, et qui centre l'amour des hommes sur Lui-même : le Messie, le Fils de Dieu. Ne se fera-t-il pas le centre du monde? Le Christ n'élude pas leur question. Mais avec son habituelle maîtrise, Il dénoue le lien de leur filet en allant droit au centre du mystère. Non, Il n'apporte pas de commandement spécial : Il ne fait que renouveler ceux qui sont dans la loi : aimer Dieu, aimer les autres.

Qu'y a-t-il donc qui le concerne spécialement dans ces deux commandements? Les Pharisiens penseront : rien. Mais le Christ leur échappe et déjoue leurs calculs. En vérité, il faut dire : *Tout*. Tout cela le concerne. L'amour de Dieu le concerne : c'est Lui. L'amour des autres le concerne : c'est Lui.

Il affirme ainsi d'un seul coup sa divinité et son Incarnation.

Et c'est pourquoi le second commandement devient semblable au premier, homogène, sur le même plan. La charité fraternelle se situe sur le même plan et se rattache au même élan spirituel que la charité envers Dieu parce que toutes deux convergent vers le Christ. Il est au centre de notre charité. C'est en Lui que la charité fraternelle devient théologale : dans le rayonnement de l'Incarnation. La charité n'a qu'un objet : le Christ total. En Lui, nous aimons le Père; en Lui et pour Lui nous aimons nos frères.

C'est cette perspective chrétienne qui donne son caractère propre à notre amour des autres et qui l'élève incommensurablement au-dessus de toutes les solidarités humaines.

Peut-être dira-t-on : « je ne vois pas bien comment cela est encore amour des autres. Il semble que leurs richesses humaines, leur diversité, leur personnalité soient comme absorbées et supprimées dans ce grand tout dont ils sont les membres. Que dire s'ils ne sont pas dans le Christ, s'ils sont en état de péché, s'ils n'ont pas la foi, s'ils rejettent le Christ? Comment les aimer en Lui s'ils ne sont pas en Lui? Comment les aimer eux, si je n'aime que Lui? »

En vérité cependant pour tous, justes et pécheurs, croyants et incroyants, c'est *la seule manière de les aimer eux-mêmes* que de les aimer dans le Christ-Jésus. Aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien comme à soi-même. C'est vouloir, désirer, promouvoir son développement, son épanouissement dans son être propre comme je veux le mien. C'est entrer pour ainsi dire dans sa ligne de croissance vers le bien et le bonheur comme dans la mienne propre. Le vouloir pleinement lui-même comme je me veux moi-même. En raison d'une solidarité mystérieuse, d'une communication radicale dans l'être par laquelle mon propre achèvement est solidaire du sien en sorte que nous ne pouvons être pleinement nous-mêmes qu'ensemble.

Cela peut se passer à un niveau élémentaire, simplement humain. Ainsi toute amitié humaine est fondée sur la recherche commune d'un certain bien dans lequel nous communions et que je veux à l'autre comme à moi-même. Nous pouvons être unis ainsi par la musique, par le sport, par le travail, plus encore par la famille. Il reste que chacun de ces liens humains ne nous apporte à l'un et à l'autre qu'un bien limité, temporaire, partiel qui n'est pas l'achèvement dernier de notre personnalité, qui n'est pas pleinement *nous*.

Cependant, dans cette solidarité par laquelle nous poursuivons ensemble un certain bien commun, nous sommes complémentaires et, en même temps que je lui donne mon aide et mon amitié, j'attends de l'autre un certain apport et complément, en sorte que ce genre de lien repose sur une certaine appréciation des valeurs humaines de l'autre. Elle suppose un jugement. Elle attend un avoir. Elle ne vise pas purement et simplement l'homme mais se restreint naturellement à un groupe, à une catégorie, à une classe d'hommes dont je suis solidaire.

Il n'en va pas ainsi de la charité. Elle dépasse de toutes parts toutes les solidarités humaines.

Ce que j'aime en l'autre, c'est l'homme. C'est cet homme. C'est lui-même en son être même, mais je l'aime totalement, je lui veux un bien total, un bonheur total, sa personnalité, sa liberté totale : je lui veux Dieu. Car, je le sais, il n'y a qu'un Bien qui puisse satisfaire le cœur de l'homme, c'est le Bien infini, et en vérité c'est pour cela qu'il est fait lui et pas pour autre chose.

C'est cela qu'il *est* en lui-même : capacité de Dieu ; l'aimer lui, c'est l'aimer ainsi. Son être est radicalement orienté vers un plus être, il est cet élan vers le plus.

Il ne peut atteindre son développement vrai selon sa nature propre, sa liberté vraie, dégagée des apparences, qui est consentement à son être, que dans l'amour et la possession de Dieu.

Il ne peut être lui-même qu'en se donnant à Dieu, car il est fait pour cela.

Mais il ne peut trouver Dieu et il ne peut le posséder que dans le Christ, qu'en découvrant le Christ, en se donnant à Lui et en l'accueil-

lant chez lui. C'est pourquoi l'aimer, c'est le vouloir dans le Christ, c'est l'aimer dans le Christ et aimer le Christ en lui.

Nous aimons les autres non point seulement pour ce qu'ils sont mais pour ce qu'ils deviennent. Le meilleur d'eux-mêmes, le plus eux-mêmes, c'est leur devenir. Les aimer, c'est vouloir leur bien, c'est-à-dire leur épanouissement selon leur être propre.

Un père aime son enfant en le voulant un homme et en l'aidant à le devenir. Ainsi le chrétien aime tous les hommes au seul titre d'homme pour leur épanouissement dans le Christ. C'est là vraiment les aimer eux-mêmes. Ils sont faits pour cela [6].

A ce niveau nous rencontrons une solidarité humaine qui est vraiment la seule universelle, la seule catholique.

Nous aimons radicalement tous les hommes, car ils sont tous pour le Christ. Nous les aimons comme nous-mêmes. Car nous aussi nous devons nous aimer en vérité pour Lui, car nous sommes pour Lui et vouloir notre bien, c'est nous vouloir dans le Christ.

Nous les aimons du même amour, car nous avons besoin d'eux dans le Christ : ils sont faits pour achever ce Corps dont nous sommes. Nous entrons ensemble dans une réalité supérieure où nous nous épanouissons l'un et l'autre, l'un par l'autre. Car je suis fait radicalement pour faire faire retour à Dieu de l'homme. Mais je ne possède pas l'humanité entière. Je ne puis entrer en possession totale de l'homme qu'en disposant de l'autre comme de moi-même dans la réciprocité d'amour. Cette communauté totale de l'humanité où chacun dispose de tous et tous de chacun dans l'unité ne s'instaure que dans le Christ. C'est en Lui seul que se fait l'unité humaine. C'est pourquoi je ne puis devenir moi-même qu'avec tous les autres, unis dans la communauté d'amour dans le Christ total. Je me veux moi-même et je les aime tous dans le Christ et pour Lui.

Dès lors cet amour qui atteint tous les hommes et moi-même les saisit tels qu'ils sont à partir de leur misère, à partir de leur péché et tels qu'ils doivent devenir jusqu'à la participation à la vie même de Dieu dans le Christ. Tant qu'il reste en eux une capacité de Dieu, une possibilité de don, ils sont objet d'amour. Nous nous aimons de charité en cette commune incommensurable misère de l'homme pécheur, pour cette commune incommensurable dignité de Fils de Dieu.

En ce mouvement d'amour qui s'étend sur tous les hommes, qui leur veut la vie divine, qui les aime en un mot dans le Christ, nous rejoignons l'amour même du Père pour son Fils incarné ou plutôt c'est l'amour du Père qui nous porte, qui nous vivifie, qui nous élève. Nous participons en cela à la vie de Dieu qui est amour. C'est ainsi que le Père voit le monde, Lui « qui veut le salut de tous les hom-

6. Cfr *II*ª *II*ᵃᵉ, q. 25, a. 6 in c. : « Debemus enim in peccatoribus odire, quod peccatores sunt, et diligere *quod homines sunt* beatitudinis capaces : et hoc est eos vere ex charitate diligere propter Deum ».

mes » (*I Tim.*, II, 4), Lui qui nous a choisis dès avant la fondation du monde pour être ses enfants d'adoption en Jésus-Christ (*Ephés.*, I, 3-5), Lui qui aime tout ce qu'Il a créé pour réunir toutes choses dans le Christ, tout ce qui existe aux cieux et sur la terre. Cet amour bienveillant et miséricordieux du Père qui s'étend à tout et à tous et reste concentré sur son Fils bien-aimé; c'est Lui qui passe en nos cœurs [7]. C'est pourquoi nous aimons tous nos frères vraiment et nous n'avons cependant qu'un seul amour : l'amour du Christ.

C'est pourquoi aussi la charité fraternelle est pleinement théologale. Elle vient de Dieu et va à Dieu. Elle est participation à l'amour du Père pour le Fils qui pénètre toute la création en la destinant au Christ, Verbe incarné.

Cet amour du Père, cette vie du Père nous sont communiqués dans le Christ. Il lui donne tout ce qu'il est pour nous le manifester et nous le communiquer. Cet amour divin de l'humain ne peut être vécu d'abord que dans le Cœur du Fils fait homme. En Lui, tout en restant divin, Il devient humain. Le Cœur de Jésus est le foyer de toute charité : le centre de tout amour vrai de l'humanité. C'est à son amour des hommes que nous participons. Notre charité fraternelle est chrétienne. C'est pourquoi tout en étant vie divine, participation à l'amour divin, elle est très humaine, toute proche de tous. L'amour du Père sur l'humanité se répand en plénitude dans le Christ et par Lui en participation dans nos cœurs. Le Christ aime les hommes comme le Père l'a aimé et leur donne de s'aimer comme Il a été aimé. C'est le dernier mot de sa prière Eucharistique : « afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi aussi en eux [8] ».

Mais pour finir, ces hommes qu'Il réunit en Lui, Il les aime pour les attirer dans l'élan profond de son amour pour le Père, il les entraîne dans son don. Là est sa vie qu'Il nous communique.

Il nous aime comme le Père pour qu'en Lui nous fassions retour au Père. C'est cet amour du Christ qui passe dans l'humanité et reconstitue l'unité humaine. Au terme nous nous aimerons tous comme le Père nous a aimés pour être unis dans le Christ et dans un don réciproque et total pour faire ensemble retour au Père dans le don du Fils.

Tel est le centre de notre unité, le nœud de notre charité fraternelle. C'est aussi bien le centre de la vie trinitaire, le nœud indissoluble de l'amour commun du Père et du Fils dans l'Esprit. C'est en ce centre que l'humanité est prise et réunie, c'est ainsi que Dieu la

7. « La charité transporte en nous en quelque façon l'amour trinitaire lui-même ou mieux nous transporte en lui ». G. Gilleman, S. J., *Le primat de la charité en théologie morale*, p. 150.

8. Jean, XVII, 26 : « Ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis ». « C'est l'amour même du Père pour les hommes qui traverse le Cœur de Jésus et descend jusqu'à nous et c'est par lui que nous sommes aimés » (G. Salet, S. J., *Amour de Dieu et charité fraternelle*, dans la *N.R.Th.*, 1955, p. 10.

veut et l'aime : afin qu'ayant reçu l'Esprit du Fils, elle soit réunie en Lui à la gloire du Père, « afin qu'ils soient un comme nous » (Jean, XVII, 11).

En toute vérité notre charité fraternelle est participation à la vie trinitaire. En sa racine profonde, elle rejoint l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père dans l'Esprit. L'humanité entière est invitée par la grâce à se laisser prendre dans ce circuit d'amour. Nous ne pouvons aimer vraiment les autres que comme Dieu les aime pour leur épanouissement dans le Christ et leur retour au Père en Esprit filial. Mais nous ne pouvons aimer vraiment Dieu que dans le Christ comme le Père aime son Fils en lui destinant toute l'humanité, en aimant tous les hommes pour Lui et en Lui. Nous ne pouvons aimer les hommes qu'en aimant le Fils de Dieu en eux, c'est pour Lui qu'ils sont. Nous ne pouvons aimer le Fils qu'en aimant tous les hommes pour Lui, c'est pour eux qu'Il vient parmi nous. Le second commandement rejoint le premier. L'amour de Dieu et l'amour des hommes ne font qu'un seul amour, une seule vertu, un seul élan qui est fondamentalement participation à l'amour même du Père et du Fils dans l'Esprit, entrée dans la vie trinitaire.

IV. L'EGLISE COMMUNAUTE DE CHARITE

Ces perspectives éclairent d'en haut la place primordiale donnée à la charité fraternelle dans l'Evangile. On dirait qu'elle occupe le premier plan. Elle se situe au même niveau que l'amour de Dieu. C'est qu'en fait « l'amour du prochain est notre manière concrète d'entrer dans l'amour de Dieu [9] ». Il est l'incarnation de notre amour de Dieu, la preuve de sa sincérité. Nous ne pouvons aimer Dieu vraiment sans vouloir le bien de tous nos frères dans le Christ, sans vouloir que tous les hommes soient unis en Lui pour le même « Notre Père ». « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment pourrait-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? » (I Jean, IV, 20). Notre prochain, c'est le Christ à portée de notre amour. Si nous ne l'aimons pas là, c'est que nous ne l'aimons pas vraiment.

C'est pourquoi la charité fraternelle est le centre de la vie de l'Eglise. L'Eglise est une société de charité. Son but, son objet, son bien commun est de faire s'épanouir la charité fraternelle. Elle est catholique, parce que cette charité est catholique. Elle tend à faire rentrer tous les hommes dans la communauté de charité ou dans le Christ : c'est tout un. Le corps mystique du Christ vit de l'Esprit de charité. Le baptême qui la constitue, la plonge et la régénère dans l'amour du Père et du Fils dans le Saint-Esprit. Toute la vie morale

9. Cfr G. Gilleman, S. J., *op. cit.*, p. 199.

des chrétiens consiste à laisser s'épanouir dans les rapports quotidiens les merveilles de l'amour trinitaire [10].

En cela l'Eglise accomplit le mystère du Christ. Elle est manifestation de Dieu dans le monde. Car c'est précisément, nous l'avons vu, dans ce mystère de la charité fraternelle que la vie de la Trinité se manifeste. La charité fraternelle en chacun de ses actes est une Epiphanie du Dieu d'amour. L'Eglise communauté de charité laisse transparaître sur son visage les traits invisibles de la communauté divine. Elle communique leur vie. Car la charité est diffusive de soi. Elle est l'âme de l'Eglise et le principe de son action. C'est l'Esprit d'amour qui est la source de sa vie et de sa diffusion.

Ce que l'Eglise apporte au monde c'est une présence de Dieu, c'est une expérience de Dieu, c'est la joie de Dieu à portée de tous. C'est cela qui attire, c'est cela qui unit. L'annonce de l'Evangile, la prédication du Christ mort et ressuscité viennent révéler le secret de cette joie et en donner le sens. Ce qui attire à la foi, ce qui provoque l'adhésion, c'est l'expérience d'un amour nouveau dans la communauté chrétienne vivante, c'est le contact de Dieu vivant en elle. « Qu'ils soient un, demande le Christ, afin que le monde croie » (Jean, XVII, 21). Et sa prière est exaucée : « Ils ne faisaient qu'un cœur et qu'une âme et la multitude des croyants allait chaque jour augmentant » (*Act.*, II, 44-47). « Ils n'auraient point converti le monde, commente saint Jean Chrysostome, s'ils ne s'étaient tant aimés ». Cela reste vrai aujourd'hui : ce n'est qu'une communauté vivant dans la charité fraternelle qui peut porter l'Evangile à un milieu humain quelconque. Mais dès qu'il y a cela, la vie divine passe et elle attire. Car le cœur de l'homme est fait pour cette joie.

C'est dire immédiatement à quel niveau se situe l'œuvre d'Eglise. Elle n'a pas atteint son but, elle n'est pas elle-même tant qu'il n'y a pas communion dans l'Esprit du Christ et l'amour du Père. L'Eglise est donc infiniment au-dessus de toute solidarité de nation ou de classe qui peut se nouer autour des intérêts d'un groupe humain quelconque à défendre ou à promouvoir. Son objet propre est la solidarité de l'humanité entière dans la recherche de Dieu en Jésus-Christ. Elle ne peut réaliser cela par aucun moyen purement humain, par aucune technique. Ce qu'elle apporte au monde n'est pas l'œuvre de l'homme, mais le don de Dieu. Mais elle sait que ce don s'adresse à tous et qu'aucun homme au monde ne peut s'accomplir lui-même sans communier avec tous en Jésus-Christ. C'est pourquoi elle porte le message de sa charité à tous : car cet appel n'est pas pression sur les consciences, mais libération de l'homme.

---

10. Cfr le beau livre du P. Gilleman déjà cité qui fixe à toute la morale ce but : « reproduire une image de la société trinitaire dans une société d'esprits incarnés... » (p. 136).

Cependant, s'il est vrai que le seul bien qu'apporte l'Eglise au monde, c'est la vie trinitaire vécue dans la charité fraternelle; s'il est vrai que le moyen essentiel de sa diffusion, c'est cette charité même portée au contact des nations, cela ne veut pas dire que l'Eglise ne s'intéresse pas aux communautés humaines et que la charité fraternelle qu'elle apporte doive être vécue au delà de tous les liens humains comme dans un monde d'esprits purs.

Bien au contraire, cette charité du Christ qui est vie divine est pleinement humaine. Elle n'a jamais fini de s'incarner dans toute l'épaisseur de nos vies. Car c'est toute notre vie qui doit être pénétrée et transformée par la charité. Plus que cela c'est le monde entier qui doit être renouvelé par elle. Toute la vie morale, toute la vie sociale du chrétien ne sont que la transformation progressive de ses actes, de ses rapports avec les autres et avec le monde pour les rendre conformes aux exigences de la charité : pour les ouvrir au passage de l'amour divin. Il y a là un travail immense qui s'ouvre à nous, dont nous soupçonnons à peine l'étendue. C'est toute la vie familiale, toute la vie professionnelle, tous les rapports entre peuples, qui sont à repenser et à réformer pour les rendre conformes aux exigences de la charité. L'Eglise n'a pas seulement à recueillir les victimes d'un monde sans amour pour guérir leurs plaies et bander leurs blessures, elle a à recréer progressivement sous l'influx de Dieu un monde où règne l'amour. Nous en sommes tellement loin que nous l'imaginons à peine. La charité fraternelle doit être constructrice d'un monde où l'usage de toutes les richesses de productions tend à procurer à tous ce dont ils ont besoin pour vivre en hommes et en fils de Dieu, un monde où les échanges entre les hommes reposent sur la recherche vraie d'une divine égalité de tous dans le Christ qui permette enfin une véritable amitié entre eux. C'est donc tout l'usage des biens de ce monde, toutes les tractations humaines qui doivent être renouvelées du dedans par l'influence de la charité. Il faudrait que tous les gestes laissent transparaître enfin à l'égard de tous l'amour divin qui les porte.

L'Eglise apporte au monde le levain de charité : il faut qu'il pénètre partout et fasse lever toute la masse. Alors ce ne sera pas seulement l'âme chrétienne mais le monde entier qui resplendira de la gloire de la Trinité. Toute la réalité du monde, toutes les richesses humaines seront comme portées en nos cœurs par l'amour du Père pour être données au Christ et réunies en Lui pour faire retour à leur principe dans le don même de l'Esprit. Alors se réalisera le vœu de saint Paul qui est l'ordre de la charité : « Tout est à vous, vous au Christ et le Christ à Dieu ».

Reims. Louis Lochet.

Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique

S'il fallait traduire en clair — non sans un humour quelque peu malicieux — la représentation que les Protestants se font de l'Eglise catholique, on pourrait imaginer ce qui suit : une très vieille caravelle, tenant ensemble on ne sait par quel miracle, parcourt l'océan des temps. Sur le pont et dans les cales sont entassés toutes sortes d'objets hétéroclites, ramenés par les matelots de tous les ports où le navire a jeté l'ancre : fragments de frises des temples grecs, statuettes alexandrines, morceaux d'arcs de triomphe romains, croisées d'ogives gothiques et sculptures romanes, tableaux du Quattrocento et torsades baroques, tout gît pêle-mêle en un immense bric-à-brac, et cette sorte de musée flottant, confiné en un espace étroit, continue son périple fructueux à travers l'histoire. Sa route capricieuse, au gré des vents et des courants, ne s'éloigne pourtant jamais des côtes, car elle vit de commerce, de ce monde d'ici-bas avec lequel elle entretient d'incessants échanges : c'est même là le secret de sa survie. A prévisions humaines, ce cabotage autour du monde peut se prolonger jusqu'à la fin des temps : bien gréée, bien équipée, cette étrange arche de Noé vogue au fil de l'histoire, emportant avec elle toutes ses richesses.

C'est bien là l'image que suggère à ceux du dehors l'Eglise catholique — *Navicula Petri* — avec son conservatisme minutieux, son évolution incessante, sa collusion avec le temporel, son absence apparemment totale d'eschatologie ; poursuivant la comparaison, on aurait beau jeu de lui opposer la Réforme avec sa flotille d'embarcations légères, munies d'une carte, d'une boussole, d'une voile et d'un gouvernail fragiles, mais pointant toutes le cap vers la haute mer. Car c'est à une traversée vers l'au-delà que les hommes sont conviés, loin des sécurités trompeuses de ce monde et la foi qui les anime n'a pour garantie en ce périlleux voyage que le message écrit, tracé à larges traits sur une carte par l'armateur divin et la promesse de l'Esprit dont le souffle invisible et capricieux guidera leurs voiles par des routes inconnues.

CONCEPTION CATHOLIQUE DE LA TRADITION DANS LA PERSPECTIVE PROTESTANTE

A cette fidélité à la Parole de Dieu dont elle est justement fière, la Réforme contraste les déviations doctrinales de l'Eglise romaine et, qui plus est, le caractère fatal de ces déviations, comme si, pour

mieux entendre le chant des sirènes que sont les voix du sang et de la chair, son équipage avait d'abord légèrement dévié de la route prescrite, oublié peu à peu le but du voyage et fini par obéir aux appels d'un monde pécheur, faisant écho aux secrètes connivences de son propre cœur.

G. Ebeling, dans l'ouvrage que nous citions dans un précédent article [1], nous retrace, en quelques pages vigoureuses, ce processus inévitable qui conduisit l'Eglise catholique de l'abandon de la Bible comme norme unique de vérité à la canonisation de soi-même en son magistère infaillible. Pour justifier sa propre évolution doctrinale, qu'elle cherche en vain à identifier à un conservatisme non moins radical [2], elle se vit contrainte au concile de Trente, en face du principe réformé du « Sola Scriptura », d'établir dogmatiquement le concept de Tradition. Ayant atomisé la Révélation en une multitude de dogmes et de prescriptions, ajoutés à la lettre de l'Ecriture, elle se devait de les justifier et c'est pourquoi elle eut recours aux « traditions » comme à une source complémentaire de vérité. Mais qui ne voit que le seul lien qui les unit est l'autorité même de l'Eglise [3] ? En effet, les caractères objectifs que le concile leur prête sont indéterminés et incontrôlables : leur relation à « la foi et aux mœurs » est trop vague ; leur caractère « apostolique » est une pure fiction, puisqu'il est indépendant de l'histoire (des traditions sont dites « apostoliques », alors qu'elles ne sont pas attestées historiquement ou qu'elles ne peuvent l'être [4]). D'autre part, le fait d'accorder à ces traditions la même autorité qu'à l'Ecriture sainte visait à détrôner celle-ci de sa primauté. La vraie norme, la « norma normans », c'est désormais la Tradition, c'est-à-dire en fait l'Eglise, puisque c'est elle qui juge en dernier ressort du vrai sens de l'Ecriture : loin d'être contrôlée par l'Ecriture, c'est elle qui en dispose et s'en constitue l'arbitre [5].

Cette tendance, amorcée à Trente, s'est définitivement affirmée au concile du Vatican. Résolue à opposer une digue à une conception évolutionniste des dogmes selon les modernistes et en même temps à rompre les derniers liens qui empêchaient, de la part du principe de

---

1. *N.R.Th.*, 1956, p. 42, n. 32 : « *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* », p. 44-50.

2. « (Die) Geschichte der römischen Kirche ist von einer doppelten Tendenz beherrscht : einem radikalen Konservativismus und einem nicht minder radikalen Evolutionismus. Das innere Ringen in der Geschichte der römischen Kirche ist dauernd davon bestimmt, beide Tendenzen zu identifizieren » (*ib.*, p. 44).

3. « Wie bei der Schrift die einigende Klammer allein ihre formale Autorität ist, so ist bei der Tradition die einigende Klammer die Autorität der Kirche selbst » (*ib.*, p. 45).

4. « Die sogenannte apostolische Herkunft ist im Grunde unabhängig vom Historischen. Der trotzdem festgehaltene Anspruch auf Historizität wird zu einer dogmatischen Fiktion » (*ib.*, p. 46).

5. « Damit ist die Kirche gegen jede möglichkeit einer Kritik von der Heiligen Schrift her prinzipiell gesichert. Die Kirche selbst steht als judex über der Schrift » (*ib.*, p. 46).

tradition, la consécration suprême de l'autorité du magistère pontifical, l'Eglise catholique usa de sa méthode familière : elle joignit au conservatisme le plus entêté la plus audacieuse innovation. L'idée moderniste d'évolution fut supplantée par le concept de développement ecclésiastique et on lui associa le principe de l'infaillibilité pontificale. C'était donner au problème du rapport entre la Révélation et l'Histoire, pense Ebeling, une solution grandiose. La tradition y est remplacée par l'Eglise enseignante, l'autorité normative est transférée du passé au présent [6]. L'historien des dogmes, Loofs, l'a très bien vu, ajoute notre auteur : « au Vatican il est arrivé à la tradition — j'entends la tradition réelle, historiquement constatable — ce qui était arrivé à l'Ecriture au concile de Trente. Elle est refoulée par une autre grandeur : l'Eglise enseignante. Ce que l'Ecriture enseigne, la tradition le manifeste, décrétait le concile de Trente. Ce qu'est la tradition, l'Eglise l'enseigne, décide le concile du Vatican [7] ». Le dernier pas a été franchi qui conduisait l'Eglise à une émancipation de l'histoire, c'est-à-dire de fidélité au passé, mais en même temps on aboutit à une canonisation, à une absolutisation du temps même de l'Eglise : sont devenir devient la norme suprême [8].

Ce sont les mêmes critiques et presque les mêmes formules que l'on retrouve dans le volume, inégal certes, mais par certains côtés si pénétrant, que W. von Loewenich vient de consacrer au catholicisme contemporain [9]. Traitant des sources de la vérité catholique, l'auteur remarque que la tradition elle-même, à laquelle l'Eglise recourt pour établir sa vérité, n'est pas unanime ni cohérente. Aussi faut-il une instance supérieure pour décider ce qu'est la vérité catholique : c'est le magistère [10].

Cette affirmation, ajoute l'auteur, en ce qui concerne le magistère du Souverain Pontife, n'est d'ailleurs pas récente : déjà saint Thomas d'Aquin la défendait et l'on peut penser que le XIX[e] siècle s'est laissé influencer par son argumentation. Toutefois, du point de vue de la Réforme, elle est inacceptable. En effet, « la source de la vérité chrétienne devient l'Eglise elle-même, son sens de la foi, le « sentiment » catholique : elle n'a plus besoin ni de l'Ecriture, ni d'une tradition unanime. L'Eglise s'est par là érigée en absolu. Elle n'est

6. « Der Traditionsbegriff wurde völlig gemeistert durch den papalistischen Kirchenbegriff, die massgebende Autorität aus der Vergangenheit verlagert in die Gegenwart » (*ib.*, p. 47).

7. « Was die Schrift lehrt, zeigt die Tradition : so dekretierte das Tridentinum. Was Tradition ist, lehrt die Kirche, so will das Vatikanum » (*ib.*, p. 47. Cfr Loofs, *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, Tubingue, 1902, p. 209).

8. « Die absolute Vergeschichtlichung der Kirche » (*ib.*).

9. W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten, 1955.

10. « Nun ist aber die Tradition selbst nicht eindeutig. Man braucht also ein oberste Instanz, die festsetzt, was wirklich als kirchliche Tradition zu gelten hat. So wird das kirchliche Lehramt der Ort, an dem entschieden wird, was katholische Wahrheit ist » (*ib.*, p. 156).

plus soumise à la vérité, mais dispose d'elle et revendique par-dessus le marché l'infaillibilité. Toute négation de sa doctrine est punie d'anathème. C'est le système de l'arbitraire, le modèle classique du régime totalitaire [11].

On comprend que du point de vue de la Réforme, qui est « celui de l'Evangile et des exigences critiques de la Vérité, on doive lui opposer un « non » radical et décidé [12] ». L'Eglise catholique s'est mise en effet à la place de la vérité. Elle a par le fait même sacrifié son propre fondement. La doctrine catholique est devenue en ce sens une véritable hérésie [13].

C'est à des conclusions aussi négatives, mais appuyées sur des arguments plus subtils et plus spécieux qu'aboutit W. Schweitzer dans le très beau livre qu'il vient de publier sur « l'Ecriture et le Dogme dans les diverses confessions chrétiennes [14] ». S'attachant aux meilleurs exposés catholiques en langue allemande sur les rapports entre le Dogme et la Bible, en particulier ceux de Diekamp, de M. Schmaus, de G. Söhngen, l'auteur fait remarquer que les explications de ces théologiens pour justifier à la fois une primauté de la Bible et l'infaillibilité du magistère souffrent d'une contradiction interne. L'autorité supérieure que la théologie romaine reconnaît aux sources de la Révélation : Ecriture, tradition, est toute théorique. En effet, dès là que l'Eglise enseigne une vérité, celle-ci devient partie intégrante de la tradition et ainsi appartient *ipso facto* à l'une des deux sources soi-disant supérieures. En conséquence, on ne peut imaginer l'hypothèse d'une proposition proclamée par l'Eglise et qui ne soit pas fondée dans la Révélation [15].

On en arrive donc, estime Schweitzer, à un cercle vicieux : l'unité de l'Ecriture doit garantir l'unité de l'Eglise, et c'est l'unité de l'Eglise qui garantit l'unité de l'Ecriture et décide de son interprétation. Il n'y a donc plus de contradiction possible entre dogmes et Ecri-

---

11. « Quelle der christlichen Wahrheit ist die Kirche selbst, ihr Glaubenssin, ihr Gesamtsinn; es bedarf weder der Heiligen Schrift noch einer einhelligen Tradition. Die Kirche hat sich damit absolut gesetzt. Sie steht nicht unter der Wahrheit, sondern sie verfügt über die Wahrheit und beansprucht darin noch Unfehlbarkeit. Jede Nichtanerkennung wird mit dem Anathema belegt. In ihrer Stellung zur Wahrheit offenbart sich die römische Kirche als das klassische Muster eines autoritären System » (*ib.*, p. 160-161).

12. « Hier kann es vom Evangelium und vom wissenschaftlichen Wahrheitsbewusstsein her nur ein schroffes, entschiedenes Nein geben » (*ib.*, p. 161).

13. « Die Kirche hat sich selbst an Stelle der Wahrheit gesetzt. Sie hat damit ihre eigenen Grundlagen preisgegeben. Die katholische Lehre ist in diesem Sinne echte Häresie geworden » (*ib.*, p. 165-166).

14. *Schrift und Dogma in der Oekumene*, Gütersloh, 1953.

15. « Die Anerkennung der Offenbarungsquellen als höherer Autorität ist hier nur theoretisch vollzogen. Denn dadurch, das die Kirche etwas verkündet, wird es ja in gleichen Augenblick Bestandteil der Tradition, also einer der beiden angeblich übergeordneten Offenbarungsquellen. Der Fall, dass ein kirchlich verkündigter Satz nicht in der Offenbarung gegründet wäre, kann deshalb hier gar nicht eintreten » (*ib.*, p. 32-33).

ture sainte, mais une sorte d'harmonie préétablie, l'harmonieuse unité que l'on retrouve dans le système romain sur le plan de la juridiction : l'unité symphonique de toutes les parties de l'Eglise sous le Pontife romain se reflète dans l'harmonie des dogmes entre eux et avec l'Ecriture [16].

Ceci n'est possible, remarque finement Schweitzer, qu'en raison d'une position préjudicielle concernant l'Eglise. Le concept romain de « tradition », qui fait le lien entre l'Ecriture et les dogmes, ne s'explique que par la nature de l'Eglise, considérée comme communauté mystique ou sacramentelle prolongeant le Christ. C'est le mystère de la présence intemporelle du Christ dans l'Eglise qui consacre la tradition et en fait une source de la Révélation [17].

Cette prétendue identité entre le Christ et l'Eglise rend impossible un désaccord entre elle et la Bible qui contient le témoignage sur le Christ, mais cet accord n'est réalisé qu'en faisant violence à l'Ecriture et en lui imposant d'autorité une interprétation subjective qui répugne à ses affirmations les plus formelles. Sans doute, l'auteur le reconnaît loyalement, la dogmatique protestante elle-même ne peut pas toujours se réclamer de la lettre de l'Ecriture et ce n'est d'ailleurs pas requis : il suffit que la relation objective avec le témoignage biblique global puisse être démontrée [18]. Il y a une évolution dogmatique, même au sein de la Réforme : on n'a donc pas à en faire un grief au catholicisme.

Mais la question qui se pose est la suivante : où en est la norme? Pour la Réforme, cette « norma normans » reste en tout cas l'Ecriture sainte. Dans le catholicisme romain, au contraire, la Bible n'est plus souveraine; on prend contre elle des garanties, on l'entoure de murailles [19]. La Parole de Dieu y est asservie et la voix de l'homme la supplante. Si c'est le Seigneur qui nous parle dans la Bible (et pourquoi l'aurait-on canonisée sinon pour préserver la pureté divine de la Révélation de tout alliage humain?), il exige une soumission complète et inconditionnelle à son message. Si l'Ecriture témoigne du Seigneur, l'Eglise et tout interprète lui sont exclusivement liés; ne pas tenir compte de ce fait, c'est, pour l'Eglise, refuser d'être interpellée

16. « Die harmonische Einheit der Teile der Kirche in ihrer Unterordnung unter den römischen Bischof muss sich hier spiegeln in der Harmonie der Dogmen untereinander und in der Harmonie der Schrift mit diesen Dogmen. Deshalb kann es weder zwischen einzelnen Dogmen und der Schrift noch zwischen verschiedenen Schriftaussagen wirklich Widersprüche geben » (*ib.*, p. 49).

17. « Es ist das Mysterium der zeitlosen Gegenwart Christi in der Kirche, das die Tradition heiligt und sie damit zu einer Offenbarungsquelle werden lässt » (*ib.*, p. 42).

18. « Als Interpretation der Schrift kann eine Lehre gelten, wenn sie als Ausdruck für das Gesamtverständnis der Schrift verstanden werden kann » (*ib.*, p. 43).

19. « Wir können der römischen Form der kirchlichen Bindung der Schriftauslegung nicht zustimmen, weil sie nicht von einer eindeutigen auf alle Sicherungen verzichtenden Bindung der Kirche an die Schrift begleitet ist » (*ib.*, p. 50).

par Dieu et n'engager qu'avec elle-même, comme le dit K. Barth, un monologue stérile [20].

Ces griefs, on le pressent, sont de la plus extrême gravité; aux yeux de la Réforme, dont le leitmotiv est une fidélité sans compromis à la Parole, ils sont décisifs. En s'engageant dans l'histoire, en composant avec elle, l'Eglise catholique a étouffé la voix du Seigneur, elle a succombé à la tentation du Grand Inquisiteur. Il n'est rien qu'elle craigne autant que le retour du Seigneur, comme l'intendant infidèle : tous les protestants notent en elle ce relâchement de la tension eschatologique [21] à laquelle elle substitue, pensent-ils, la conception d'un avènement du Royaume en elle-même. En prenant ainsi la place du Christ, en le remplaçant, au sens littéral, elle ne dépend plus que d'elle-même; de ce fait, elle a perdu l'ancre du salut : le lien avec l'unique événement de l'Incarnation et elle est emportée, à l'abandon, sur les vagues successives de l'histoire. Qu'aurait-elle besoin d'en revenir à la Bible, au témoignage décisif et dernier du Nouveau Testament? Celle qui a reçu du Christ les pleins pouvoirs et prolonge ici-bas son Incarnation, a mieux à faire que de se pencher sur de vieux parchemins poussiéreux : qu'elle écoute l'oracle du Vatican et elle apprendra de lui ce que le Christ révèle, à chaque époque, à son peuple.

APPRÉCIATION CRITIQUE

Le témoignage même de l'Eglise.

A ces objections dont la force persuasive gît dans leur apparente simplicité, on aurait beau jeu d'opposer un démenti catégorique. Bien qu'aux yeux de nos adversaires le témoignage de l'Eglise sur elle-même soit précisément en question, ayons-y cependant recours : il nous manifestera à tout le moins l'idée que l'Eglise se fait de son propre magistère et comment elle conçoit la relation qui le rattache à la Révélation du Christ.

Est-il vrai, tout d'abord, que le Magistère, en définissant la doctrine révélée, n'ait de regard que pour le charisme de vérité dont il se sait muni et ne se réfère plus à des sources externes, où cette Révélation est enclose? L'affirmer, ce serait faire de l'Eglise la source même de la vérité et lui accorder une fonction révélatrice au même titre

20. « Weil die Schrift diesen Herrn bezeugt, ist die Kirche und damit auch der Ausleger allein an sie gebunden. Wo dies nicht beachtet wird, « ist die Kirche nicht angeredet, sonder in Gespräch mit sich selbst begriffen » (K. Barth, *Dogmatik*, I, 1, p. 197) » (*ib.*, p. 52).

21. « Es ist eine bekannte Beobachtung, dass die römische Kirche in besonderer Weise in der Versuchung lebt, sich hier auf Erden zu häuslich einzurichten bzw. die Ewigkeit in ihren Mauern in einer Weise sichtbar werden zu lassen, dass die eschatologische Hoffnung in den Hintergrund gedrängt wird » (*ib.*, p. 48-49).

que le Christ. Ce n'est pas ce qu'elle enseigne dans ses déclarations les plus solennelles. N'est-il pas étrange de constater qu'au concile du Vatican, dans la définition du dogme même : celui de l'infaillibilité pontificale, où nos frères dissidents décèlent l'influence fatale des facteurs humains qui président à l'évolution du système romain, l'Eglise catholique ait le souci de marquer sa dépendance des sources? Avant de passer à la proclamation du dogme, au ch. 4 de la Constitution sur l'Eglise « Pastor aeternus », elle souligne fort opportunément que « les successeurs de Pierre n'ont pas reçu la promesse du Saint-Esprit pour manifester une doctrine nouvelle grâce à la révélation qu'Il leur ferait, mais pour garder saintement grâce à son assistance et exposer fidèlement la Révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le Dépôt de la foi [22] ». Les définitions qu'ils ont prononcées dans le passé, avec la coopération de toute l'Eglise suivant des modalités d'ailleurs diverses, ils les ont portées « après avoir connu, avec l'aide de Dieu, qu'elles étaient conformes aux saintes Ecritures et aux traditions apostoliques [23] ».

Pie XII n'a-t-il pas réitéré récemment dans son encyclique « Humani generis » cette doctrine traditionnelle? Après avoir souligné l'utilité pour la théologie d'une étude incessante des sources de la Révélation, aux trésors inépuisables, il jugeait bon toutefois de rappeler aux théologiens l'importance du magistère vivant, dont le rôle, néanmoins, ne consiste qu'« à éclairer et à dégager ce qui est contenu dans le dépôt de la foi d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite [24] ».

Sans doute, nos critiques protestants pourront nous dire que ce sont là considérations toutes théoriques, formules vides, héritées du passé et qu'en fait le magistère ne se sent pas lié par ces conditions qu'il semble poser à son exercice; mais comment expliquer en ce cas la prudence du magistère dans la pratique, les longs délais et les temporisations mises à la proclamation de dogmes dont la teneur ne se trouve pas explicitement dans l'Ecriture et les premiers témoins de la Tradition?

L'infaillibilité personnelle du Pape, selon le sens même où cette vérité fut définie au Vatican, s'affirmait déjà, de l'aveu de von Loewenich lui-même, au moyen âge, au temps de saint Thomas; les dogmes mariologiques, récemment définis, étaient déjà le bien commun de l'Eglise depuis des siècles; en particulier le dogme de l'Immaculée

---

22. « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut, *eo revelante,* novam doctrinam patefacerent, sed, ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent » (*Coll. Lac.,* VII, 486; Denz.-Banw., *Enchiridion Symbolorum,* 1836).

23. « ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant » (*ib.*).

24. « Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur » (*A.A.S.,* 1950, XLII, p. 569; *N.R.Th.,* 1950, p. 848).

Conception de Marie était « théologiquement » mûr, si l'on ose dire, dès le XIV^e siècle, à partir de l'intervention heureuse de Duns Scot. Qu'est-ce qui empêchait l'Eglise de procéder à ces définitions, si elle n'avait eu qu'à consulter son « sentiment », ce sens de la foi qui a joué un tel rôle dans leur découverte? Si l'Eglise est à elle-même la source unique de son dépôt doctrinal, qu'a-t-elle à tergiverser, quand une vérité semble s'imposer à la grande majorité de ses membres et que le magistère s'y sent lui-même incliné?

Ne serait-ce pas qu'elle doit s'interroger longuement sur l'accord de ces vérités nouvelles avec le Dépôt de la foi tel qu'elle l'atteint dans ses sources, recueillir avec soin toutes les garanties objectives qui l'autorisent à y voir une implication authentique de la Révélation en scrutant l'Ecriture Sainte et la tradition catholique qui l'interprète et l'explique?

Soit, diront nos théologiens protestants, mais il vous faut avouer que nombre de vos dogmes non seulement n'ont aucun appui dans l'Ecriture, mais même ne peuvent s'accorder avec son témoignage global. Schweitzer le montre avec complaisance dans le cas de l'Assomption et de certaines autres vérités catholiques, en contrastant les divergences des théologiens romains à cet égard [25].

JUSTIFICATION DE LA NOTION CATHOLIQUE DE TRADITION

Il nous faut donc aborder le fond du débat, justifier la notion catholique de tradition, déterminer la relation qui la relie à l'Eglise d'une part, à l'Ecriture sainte et à la Révélation de l'autre.

Nous espérons montrer qu'elle n'est pas, en tout cas, ce « nasus cereus », qu'on modèle à sa guise selon la Réforme, et que la dogmatique catholique, en y recourant, n'est pas victime du grossier cercle vicieux qu'on lui impute : si l'Eglise intervient pour une part dans sa constitution même, au titre de sujet qui la constitue et qui la transmet, elle n'en reste pas moins une norme objective, à laquelle la dogmatique se sait et se veut soumise, parce qu'elle seule conserve fidèlement la Révélation, achevée et accomplie dans le témoignage historique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Notion catholique de la Révélation.

Pour comprendre la tradition catholique, il faut donc se faire une idée précise de la Révélation. Les travaux d'exégèse protestants ont bien mis en lumière le caractère à la fois actif et historique de la Révélation divine : Dieu vient, intervient dans l'histoire humaine par une série d'événements, qui culminent dans l'événement central de l'Incarnation : ces interventions forment une série de relais qui ja-

25. *Schrift und Dogma in der Oekumene*, p. 38-46.

lonnent une Histoire sainte [26]. C'est à l'intérieur de notre histoire que Dieu vient nous interpeller, depuis ce premier instant que constitue « l'événement » de la création, dont nous parle la Genèse, surgissant de l'éternité divine, jusque la descente même de Dieu dans le temps par l'Incarnation de son Fils. En un sens, loin de mettre en question l'importance de l'histoire, l'Incarnation vient la consacrer, puisque l'éternité de Dieu s'est liée à la brève durée de la vie terrestre de l'Homme-Dieu et remplit cet espace étroit de sa plénitude. Jusqu'ici, la théologie catholique marque son plein accord avec les affirmations les plus récentes de la pensée biblique réformée.

Les différences apparaissent, là où l'on s'interroge sur le sens même de cette Révélation et sur sa portée. Elle n'est qu'une intimation du vouloir divin, nous disait Gloege, appelant l'homme à une décision existentielle ; elle n'est, en tout cas, ni la manifestation de l'essence divine ni la communication de vérités ou de faits jusque-là inconnus [27]. Là où un acte de pure obéissance est exigé, il suffit de percevoir l'ordre émanant de l'autorité souveraine.

On peut se demander si, dans cette manière de voir, la nature de la Révélation est bien aperçue selon toutes ses dimensions et, en particulier, si son caractère eschatologique et transcendant est suffisamment mis en lumière. Dieu peut-il agir en personne dans l'histoire sans rien laisser entrevoir de son être ? Peut-Il accomplir sa geste de salut parmi les hommes sans rien leur révéler de sa nature intime ? S'Il se révèle lui-même — et Il le fait, car l'obéissance qu'Il demande de nous est celle d'hommes libres, née d'un amour personnel provoqué par la « découverte » de son objet — ce ne peut être que pour nous attirer vers Lui et nous orienter vers sa possession définitive. Saint Thomas semble avoir admirablement saisi l'essence de la Révélation, lorsque, dans un raccourci génial, il propose à notre foi ici-bas l'objet même de notre béatitude dernière et les moyens de l'atteindre [28] : Dieu dans l'intimité de son être et le Christ incarné, qui est « via quaedam ad Deum [29] ». Ce Dieu qui est notre salut, nous ne l'atteignons néanmoins qu'à travers la manifestation qu'Il nous donne de lui-même, puisque nous ne pénétrons ici-bas dans l'intimité des êtres qu'à la faveur de l'expression qui nous la découvre [30]. Le Christ lui-même, dans son épiphanie terrestre, s'est soumis aux conditions de toute communication humaine : si sa Personne se révèle l'image parfaite du Père, c'est

26. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 36.

27. Cfr Gloege, *Offenbarung und Überlieferung*, p. 24.

28. « Illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur et per quae ducemur ad vitam aeternam » (*S. Th., II^a II^ae*, 1, a. 8, c).

29. Cfr le prologue de la *Tertia pars* de la Somme théologique : « Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus... viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus... ».

30. Que cette expression s'accomplisse par des paroles, des actes ou des attitudes, peu importe ; les « silences » eux-mêmes peuvent être révélateurs de la personne, comme pour le Christ le « silence » de sa Passion.

que ses actes historiques comme ses paroles, toute sa vie, enfin, reflétait en lui le mystère même de Dieu aux esprits préparés à Le saisir. Son « passage » ici-bas fut, pour l'humanité entière, la théophanie suprême, dont toutes les autres ne furent que la promesse et la figure.

Cette Révélation de Dieu dans son Fils unique, étant manifestation d'un mystère transcendant la chair et le sang, exigeait d'autre part que Dieu illumine du dedans les esprits qui l'accueillent : c'est ce que nous atteste saint Matthieu dans la confession de Pierre à Césarée de Philippe [31]. Aux signes extérieurs se joint le témoignage interne de l'Esprit de Dieu qui fait voir le sens salutaire et divin des événements réalisés.

Il n'est point en effet de révélation sans un rapport à un sujet auquel elle est destinée et qui soit habilité du dedans à la recevoir : elle ne peut donc se concevoir adéquatement sans tenir compte de la foi qui l'accueille et qui lui donne sa raison d'être, de même qu'une parole ne revêt tout son sens aux yeux de celui qui la profère que s'il y inclut la réaction de l'auditeur auquel il l'adresse.

Message divin, attestant dans le Christ le mystère du salut, la Révélation chrétienne s'achève dans la foi qu'elle suscite et qui lui donne son sens dernier.

Transmission de la Révélation : rôle de l'Eglise.

Or, si cette révélation est destinée à l'humanité entière qu'elle doit orienter vers le Père, comment va-t-elle atteindre tous les hommes? Dieu qui venait nous l'attester dans son Fils incarné à un moment de la durée, ne pouvait se désintéresser de son mode de transmission et des garanties qui devaient en assurer la communication fidèle : nous voyons effectivement le Christ choisir et instituer un groupe de témoins accrédités : les apôtres qui reçoivent mission de proclamer le message de la bonne nouvelle au monde entier et de garder fidèlement tous ses préceptes; à leur témoignage le Christ joindra celui de son Esprit dont il leur promet l'assistance permanente [32].

Par là, le Christ constituait l'Eglise comme l'unique dépositaire de son Evangile; de même que, sous l'ancienne Loi, le peuple de Dieu, comme communauté sacrale, était porteur de la Révélation primitive, désormais l'Eglise se voit chargée de cette mission par rapport à la Révélation totale.

Jusqu'ici, la théologie réformée contemporaine marque son accord avec nous [33], mais elle se sépare de nous quand il s'agit de déterminer

31. Mt., XVI, 17.

32. Voir à ce propos Y. Congar, *Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans la *Rev. Sc. ph. et th.*, 1952, p. 613-625; 1953, p. 24-48, reproduit dans *Esquisses du mystère de l'Eglise*, 1953, p. 129-179.

33. Comme nous l'avons vu à propos de Gloege, *op. cit.*, p. 30, 41 sq. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 39-40.

le rôle propre de l'Eglise. Sa mission consiste-t-elle à répéter, avec une fidélité littérale, un message dont le Christ aurait pris la peine de fixer l'expression authentique et définitive? Ce n'est pas ce que paraît insinuer l'évangile de saint Jean, quand, dans le discours après la Cène, il attribue à l'Esprit, donné aux Apôtres, la tâche pédagogique de les introduire peu à peu dans toute la vérité, déjà révélée par le Christ [34]. Il y a donc une croissance dans la vérité divine qui est ici affirmée et considérée comme normale; si l'on admet, d'autre part, avec de bons exégètes, que la perspective de l'évangéliste s'étend en ce passage à tout l'« avenir de l'Eglise [35] » on peut augurer que cette croissance couvrira tout le temps de l'Eglise. Le Christ a tout révélé; néanmoins tout son enseignement n'est pas encore assimilé ni compris : une intelligence de la Révélation par l'Eglise est prévue, dont l'Esprit Saint rythmera les étapes progressives dans une fidélité totale au message historique du Christ.

Ce rôle de l'Eglise dans l'assimilation et la pénétration de l'Evangile s'avère indispensable si l'on tient compte du caractère historique de la Révélation du Christ. Parole humaine, adressée en tel milieu déterminé, à tel moment du temps et néanmoins destinée à conduire les hommes de tous les temps vers leur béatitude, elle doit rencontrer les hommes dans des situations historiques déterminées et régler concrètement leur marche vers Dieu; pour mieux les atteindre, elle doit emprunter leur langage, être transposée dans leurs propres contextes mentaux, répondre aux questions qu'ils lui posent à tel moment de leur pèlerinage terrestre. Si le Christ est vraiment le Seigneur des temps, il a disposé le message qu'il livrait à de pauvres pêcheurs de Galilée, de telle sorte qu'il puisse inclure en lui ces adaptations successives et ces développements nécessaires [36]. Mais s'il n'est plus là, en personne, pour veiller, comme jadis, de son vivant, à l'intelligence exacte de sa Parole, où pourra s'opérer, dans cette vaste symbiose de sa Révélation et des cultures humaines successives, la transmission fidèle de son Evangile? Nulle part ailleurs que dans le sujet auquel Il le confie : l'Eglise. C'est elle qui reçoit le pouvoir non seulement de prêcher l'Evangile, mais de le proclamer authentiquement à chaque époque, c'est-à-dire de l'interpréter avec certitude.

Avec sa Parole à transmettre au monde, le Fils de Dieu a joint l'interprète vivant qui puisse la comprendre et l'expliquer à chaque

---

34. Jn, XVI, 13 : ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν, dit le texte grec, il vous conduira peu à peu, comme un guide, à toute la vérité. Cependant, le Christ a déjà révélé à ses apôtres *tout* ce qu'Il a appris du Père : Jn, XV, 15.

35. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. 424-425. Voir d'ailleurs Jn, XVII, 21 : « Je vous prie non seulement pour eux, mais pour tous ceux qui croiront en moi à travers leur message. »

36. Voir à ce propos les remarques de K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, reproduit dans *Schriften zur Theologie*, I, p. 57-58.

génération : au témoignage des Apôtres qui la recueillaient à sa source et en constituaient avec l'aide de l'Esprit un dépôt sacré, succède désormais le témoignage de l'Eglise.

Refuser à l'Eglise ce pouvoir d'interpréter authentiquement la Parole divine, c'est condamner cette dernière à rester une grandeur étrangère au monde qu'elle doit éclairer et en faire, en toute rigueur de termes, une lettre morte et un livre scellé. A mesure que l'Eglise s'éloigne dans le temps de l'époque apostolique, elle deviendrait de moins en moins capable de comprendre le message du Christ et c'est à cette conclusion qu'aboutissent nécessairement, depuis Sohm et Harnack jusqu'à von Campenhausen, tous les historiens protestants qui parlent d'une corruption de l'Evangile par le catholicisme naissant, dès la fin du premier siècle. C'est même la raison pour laquelle ils s'attachent tellement au Nouveau Testament comme à l'unique source qui nous atteste le kérygme apostolique. Mais cette garantie même paraît bien précaire, n'en déplaise à Cullmann [37], et nous avons vu Ebeling contester la valeur du Canon néotestamentaire, où tant d'éléments étrangers ont pu s'adjoindre à l'authenticité du premier témoignage [38]. Une reconstitution critique s'impose donc et le soin en serait laissé aux exégètes du XX[e] siècle, qui, à la lumière de leur foi réformée, assumée comme l'unique critère, s'essaient, avec le succès que l'on sait, à discerner le sens originel du message du Christ.

Combien il paraît plus conforme à la sagesse divine d'admettre que le Christ a confié l'« économie de son mystère », comme le dit saint Paul [39], à l'Eglise et à sa prédication vivante ! C'est en elle que retentit, comme en un témoin toujours vivant, le message que le Verbe incarné adresse à chaque génération d'hommes : c'est pour mieux assurer le ministère de la Parole dite une fois pour toutes qu'elle possède un magistère.

Rôle subordonné du magistère.

Car, il importe de le souligner, en regard de tant de méprises de la part des Réformés, le magistère n'exerce ici qu'un rôle subordonné, dépendant du Christ. Quand il propose et interprète à un moment de l'histoire la vérité révélée, loin d'agir d'une façon absolument autonome, il ne fait que mettre en œuvre un pouvoir que le Christ lui a confié ici-bas et dont l'assistance de l'Esprit lui garantit le bon usage.

Ce pouvoir, qu'on le remarque bien, n'est pas un pouvoir « prophétique » au sens strict, qui consisterait à exprimer une révélation immédiatement reçue de Dieu ; il est un simple pouvoir d'interprétation

37. Cfr son article *Ecriture et Tradition,* paru dans *Dieu Vivant,* n° 23, p. 57-67 et publié dans *La Tradition,* 1953, p. 41-52.
38. *Op. cit.,* p. 55-57.
39. *Eph.,* III, 9-10.

d'un message déjà délivré et dont l'Eglise, en son ensemble, est l'authentique dépositaire. Il est donc nécessairement relatif à un objet préalable, sans lequel il n'a plus de sens. Le physicien, le biologiste qui découvrent, au microscope, les mystères de l'atome ou de la cellule, n'inventent pas les résultats de leur enquête, encore qu'ils soient les seuls à les y déceler, en raison de leur longue préparation technique et scientifique. Ainsi l'Eglise enseignante, encore qu'elle soit la seule, en raison du charisme de l'Esprit, à interpréter correctement le « donné » de la Révélation, ne fait que le déchiffrer, à la lumière de sa foi, et ne l'invente pas.

« Traditions » au concile de Trente.

Mais ce « donné » premier, cet objet, où est-il, nous disent les protestants, sinon dans l'Ecriture Sainte et elle seule? C'est contre cette identification de la Révélation divine à l'Ecriture que n'a cessé de s'élever la dogmatique catholique, depuis qu'elle fut saisie, au concile de Trente, de la thèse de Luther.

Elle y a vu tout d'abord, encore qu'elle n'ait pas d'emblée traduit en clair tout ce qu'impliquait son intuition, une réduction appauvrissante de son Dépôt de foi : la Révélation du Nouveau Testament a pour objet total l'« événement » du salut, attesté par le témoignage apostolique, non un recueil de dogmes et de préceptes immuablement fixés dans un livre.

Ce témoignage vivant sur la « Geste du Christ » comporte bien davantage qu'une doctrine immédiatement formulable : le kérygme ou « prédication » apostolique qui le proclamait transmettait des paroles, des faits, des manières d'agir, des rites et des pratiques, venant du Christ, dont la portée salutaire et le sens mystérieux pouvaient ne pas être d'emblée saisissable; bien mieux, comme tout témoignage, il pouvait être communiqué et le fut en fait, par les apôtres, non seulement en paroles, mais en actes et en exemples.

Ce témoignage vivant d'un mystère vivant, Dieu l'adressait par les apôtres, à l'Eglise : c'est aux communautés chrétiennes formant toutes l'unique « ἐκκλησία » du Christ qu'il se vit confié, comme un Dépôt à conserver sous la direction de leurs pasteurs et c'est dans les formes diverses de leur vie ecclésiale : culte, enseignement, prédication... qu'il devait se transmettre selon la volonté même du Christ, présent en elles par son Esprit. Or, c'est précisément cette médiation historique de l'Eglise comme convoyeuse de la Révélation que les théologiens du concile de Trente ne retrouvaient plus dans la thèse luthérienne et c'est à cette méconnaissance qu'ils entendaient obvier par leur insistance sur les « traditions ». En fait, c'est la fonction même du sujet dans la saisie progressive de l'objet qu'ils voulaient dégager, mais, pressés par des tâches plus urgentes, ils n'eurent pas

le loisir de préciser davantage cette relation des « traditions » à l'Eglise, dont se préoccupaient néanmoins certains théologiens plus perspicaces [40].

Ecriture et Tradition.

La Révélation du Christ ne nous atteint donc qu'au sein du kérygme de l'Eglise, manifesté dans toutes les formes de sa vie de foi, contrôlées par le magistère ; le Nouveau Testament, qui nous transmet pour une part le témoignage apostolique, s'inscrit à l'intérieur de cette profession de foi ecclésiale, comme une partie dans un tout, où il trouve son sens et sa signification. Quand il se constitua définitivement en recueil canonique, au cours du second siècle, il joua, certes, un rôle normatif dans la foi des églises. On peut même dire qu'à mesure qu'elle s'éloignait de ses origines, l'Eglise se référa de plus en plus à lui comme à un témoin privilégié du kérygme apostolique ; l'inspiration divine, qu'on lui reconnut, l'assimila à l'Ancien Testament et lui valut une place privilégiée dans la Paradosis ecclésiastique. Il faut donner raison à Cullmann, quand il affirme cette prééminence. Mais ce qui paraît inadmissible dans sa théorie, c'est que cette reconnaissance aurait entraîné *ipso facto* une dévalorisation de la Paradosis ecclésiastique. Comme si l'Ecriture pouvait être détachée de l'Eglise qui la convoyait et lui donnait tout son sens !

Comment expliquer, en ce cas, qu'au moment même où le Nouveau Testament accède, si l'on peut dire, à sa place d'honneur, le magistère des évêques qui s'affirme avec plus de netteté, revendique le droit de l'interpréter authentiquement, en s'appuyant sur la foi concrète des églises et sur le sens ecclésiastique, comme on le voit chez Irénée [41], Clément d'Alexandrie [42] et Origène [43] lui-même ? C'est dans cette lumière, à travers la dogmatique naissante de l'Eglise, que l'Ecriture est lue et quiconque s'est rendu familière l'exégèse des Pères, pourrait amener ici plus d'un exemple qui le confirme [44].

---

40. A propos de ce rôle de l'Eglise dans la saisie de la Révélation, déjà aperçu au Concile de Trente, on peut se référer aux délibérations des Pères et noter en particulier les interventions de Alph. de Castro (*Concil. Trid.*, éd. Goeresgesellschaft, Fribourg, I, 484, 491) de l'évêque de Belcastro, de Fano (*ib.*, 484) et d'autres théologiens (*ib.*, I, 487, note 3 ; V, 54). L'intervention la plus marquante et les formules les plus nettes viennent néanmoins de Le Jay, S. J. (*ib.*, I, 524 ; XII, 522-523).

41. *Adv. Haer.*, III, 4, 1. Ed. Harvey, II, 15.

42. Voir à ce sujet les remarques judicieuses de Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, p. 360 sq.

43. Dans sa préface au *De principiis* : « illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discrepat » (*Praef.*, I, 2).

44. Comme l'a bien montré Van den Eynde, dans son ouvrage désormais classique, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Louvain, 1933, et comme le confirme, avec des nuances qui lui sont propres, H. E. W. Turner, dans *The pattern of Christian Truth*, Londres, 1954, lecture VI : Orthodoxy and Tradition, p. 309-386. Citons le début de sa conclusion : « The Fathers find no difficulty in passing

C'est donc à l'intérieur de sa tradition, continuant le témoignage originel des apôtres, mais enrichie de l'intelligence qu'elle s'en donne au cours des temps, que l'Eglise a recours à l'Ecriture, et ce que sa foi vivante y découvre, stimulée par les problèmes concrets qu'elle a sans cesse à résoudre, contribue à son tour à préciser cette Révélation qu'elle proclame dans sa prédication, sans en avoir « réalisé » d'emblée toute la portée ni les intentions cachées.

Mais, qu'on le remarque bien, ce qui provoque ce progrès dans la foi, ce ne sont point des facteurs étrangers à elle-même, venant peu à peu influencer et finalement corrompre la pureté première de la Révélation, c'est sa propre histoire[45]. Histoire, il est vrai, non pas purement humaine, soumise à l'éon présent périssable, mais histoire divine d'un peuple de Dieu, orienté vers les « eschata » et dont le moteur secret n'est pas l'esprit de l'homme, mais l'Esprit de Dieu. C'est Lui, animant l'Eglise, qui l'attire insensiblement, mais sûrement, vers le terme espéré et, comme la colonne de feu guidant le peuple saint à travers le désert, l'éclaire à mesure, pour lui faire découvrir, en toute certitude, dans le message qu'elle conserve, le sens prévu et voulu par le Christ.

CONCLUSION

Nous achevons par là de déterminer les relations de l'Eglise à la Révélation, c'est-à-dire la nature même de la tradition catholique, avec son double mouvement, malaisément conciliable pour un observateur étranger, de conservatisme et de progrès. Nous avons vu, plus haut, Ebeling en faire un reproche à l'Eglise romaine ; en fait, c'est le signe le plus manifeste de sa vérité et de son entière fidélité à la Parole de Dieu.

Attachement au passé tout d'abord : si toute vérité de salut nous vient par le Christ incarné, comment l'Eglise, qui prolonge son message, ne serait-elle pas anxieuse de préserver cette continuité avec le témoignage apostolique qui la relie à l'événement décisif du salut ? Et si ce témoignage s'est inscrit dans sa vie concrète, historique, s'il est passé dans les formes multiples de son activité de foi, comment ne serait-elle pas soucieuse d'en conserver les moindres parcelles, quand elle sait que le grand courant de sa tradition charrie les pépites d'or de la Révélation sous la gangue des cultures successives et changeantes ?

---

from their appeal to the Bible to the argument from Tradition, the continuing life and thought of the Church based upon and closely related to the Biblical data but worked out in new forms and fresh settings » (*ib.*, p. 482).

45. Turner l'a bien noté en une formule heureuse, lorsqu'il dit de la Tradition, qu'elle est « un vote de confiance dans l'histoire chrétienne » : « The nerve of the argument from Tradition may be described as a vote of confidence in Christian history » (*ib.*, p. 483).

D'autre part, elle subit l'attirance de l'« eschaton », l'attrait de sa fin dernière qui est le Royaume et dont les arrhes, déjà possédées, avivent en elle une soif inapaisable. Toutefois, en cette tension eschatologique, qui l'incline vers le Père par delà les temps, elle n'en reste pas moins fidèle au Seigneur de l'histoire qui est son seul guide. Confiante en son message qui doit mener l'humanité entière, dans son devenir historique, au Royaume préparé, elle y revient sans cesse pour y scruter ses intentions et recevoir ses enseignements dont il a ménagé la sage progression : « non potestis portare modo [46] ». C'est dans sa foi collective qu'elle l'appréhende et en pénètre le sens ; c'est dans sa tradition qu'elle le porte. L'Esprit, immanent à l'Eglise, l'aide sans cesse à le discerner de mieux en mieux, mais pour ce faire, il ne fait que mettre en œuvre, dans l'intégration progressive de son témoignage historique, tout ce qu'il trouve en elle et qui n'est que l'écho amplifié de la Parole unique, traversant le monde et l'histoire.

A cet approfondissement du message, qui doit rythmer sa marche ici-bas, toute l'Eglise concourt, chaque ordre à son degré et selon sa fonction dans le Corps du Christ. Comment ce développement dogmatique est possible et se réalise concrètement, sans nouvelle révélation, ce n'est pas ici le lieu de le montrer [47]. Notons uniquement que, dans ce discernement des implicites de la Révélation, le magistère n'a pas, la plupart du temps, l'initiative : les anticipations des dogmes viennent le plus souvent du peuple chrétien, c'est-à-dire des fidèles [48], sont jaugées par les théologiens, qui les confrontent et en indiquent la convenance avec la Révélation connue [49], et sont sanctionnées par le magistère, grâce au charisme qui l'habilite à leur discernement infaillible. Loin de canoniser ses propres vues, le magistère « écoute » l'Eglise et ce que l'Esprit lui inspire par elle, il « écoute » la voix de la Tradition, que lui rappellent ses théologiens et, confiant dans le pouvoir que le Christ lui a conféré, il précise sur un point les intentions du message, rompant ainsi à chacune des étapes le pain de la vérité, ce viatique dont le Christ, avant de remonter vers son Père, a muni son Eglise et qui doit la soutenir jusqu'à son retour.

*
* *

46. Jn, XVI, 12.

47. Outre l'article de K. Rahner, cité à la note 36, on peut consulter à ce sujet F. Dhanis, *Révélation explicite et implicite*, dans *Gregorianum*, 1953, p. 187-237 et Simonin, *Implicite et explicite dans le développement du dogme*, dans *Angelicum*, 1937, p. 126-145.

48. C'est le cas pour le développement de la mariologie, depuis Ephèse jusqu'à la Bulle « Munificentissimus » et on pourrait le montrer pour tous les développements qui paraissent, à nos frères dissidents, imposés par le Magistère, comme l'infaillibilité pontificale.

49. Où la raison théologique, éclairée par la foi, joue un rôle de premier plan dans la méthode connue sous le nom d'« analogie de la foi ».

Au terme de cet exposé, on trouvera sans doute que nos divergences avec la Réforme, loin de s'estomper, n'en sont que plus accentuées. En effet, si nous avons montré que l'Eglise ne tire pas d'elle-même la vérité révélée — ce serait de l'idéalisme « théologique » —, mais qu'elle est soumise à la « réalité » de son objet, ce n'en est pas moins elle qui l'impose et même qui a prise sur lui, puisqu'elle le porte dans sa Tradition. Le simple fidèle peut ne pas saisir, par lui-même, cette continuité entre ce que dit la Bible et ce que propose aujourd'hui l'Eglise comme vérité révélée, et c'est bien cet écart qui rebute le protestant de bonne foi. Qui peut m'assurer que l'Eglise a toujours été fidèle au message reçu, ne l'a pas trahi, pour en disposer à son profit et s'ériger en maîtresse à la place de l'unique Maître? Il semble qu'il faille conclure par un acte de foi en l'Eglise. Nous en convenons aisément : comme le disait bien Schweitzer, c'est cette position préalable qui sépare le catholicisme de la Réforme. Cet acte de foi, encore qu'il s'appuie sur des indices fournis par le Nouveau Testament, se fonde en dernier ressort sur Dieu lui-même et son témoignage.

Personne ne vient à l'Eglise, comme au Christ toujours présent dans la communauté des siens, si Dieu lui-même ne l'y attire. Nous croyons néanmoins qu'une certaine justification de la Révélation proposée par l'Eglise reste possible au théologien et que, dûment présentée, elle ne peut manquer de réclamer l'assentiment de quiconque adhère à Dieu par une foi surnaturelle. Si l'Eglise est vraiment fidèle à l'unique Seigneur, elle ne peut manquer d'être fidèle à la Bible, où retentit sa voix, et cet accord même peut apparaître au croyant, s'il se soumet vraiment à l'Esprit qui le guide. Car l'Esprit qui parle dans l'Eglise et qui la mène par les chemins qu'il sait est l'Esprit même qui parlait aux Apôtres, l'Esprit du Christ qui doit le remplacer auprès des siens, tout le temps que dure leur périple ici-bas.

Par Lui, animant comme une âme le Corps qu'Il s'est donné ici-bas, le Christ lui-même continue à diriger le genre humain vers son terme, ce Christ de Nazareth pénétrant à mesure le temps de l'histoire. Et tout homme qui vient en ce monde et qui cherche sincèrement, au cœur de cette histoire, le chemin du salut, ne peut manquer de reconnaître en ce chœur puissant, né au matin de la Pentecôte et faisant retentir à travers le temps, comme le dit Ignace d'Antioche, le « ton même de Dieu [50] », la voix de l'unique Pasteur qui l'appelle à lui pour l'introduire dans sa bergerie.

G. Dejaifve, S. J.

---

50. *Ad Eph.*, IV, 2.

In Memoriam
Le Père François Taymans d'Eypernon, S. J.
(1898 - 1956)

Dans les premières heures de la matinée du 5 février, s'en retournait à Dieu, après une longue et pénible maladie, qui avait exigé en novembre une très grave opération, le P. François Taymans d'Eypernon, professeur de théologie au Collège philosophique et théologique Saint-Albert-de-Louvain. Ce nous est un pieux devoir d'évoquer ici son souvenir au moment où paraît dans la *Nouvelle Revue Théologique*, dont il fut un collaborateur apprécié et un grand ami, le dernier article qu'il eut à cœur de lui offrir.

François Taymans était né à Tubize, où son père était notaire, le 10 septembre 1898, le plus jeune d'une famille de 13 enfants. Dès sa petite enfance, on l'appela « Cisco », diminutif de François, prénom qui restera le sien jusqu'à sa mort. Au foyer familial la vie chrétienne était profonde; jamais le père ne manquait la messe quotidienne; c'était un homme de devoir, d'une foi intense, travailleur ponctuel, profondément attaché aux siens, courageux et cordial. Sur l'éducation de l'enfant l'influence de la mère fut particulièrement profonde; Cisco garda toute sa vie une vénération et une affection intenses, un véritable culte pour sa mère. Elle était remarquable par sa haute intelligence, sa grande noblesse d'âme, son courage moral extraordinaire. Sur son souvenir mortuaire, en 1935, les siens ont reproduit certains passages de ses lettres; tels d'entre eux évoquent précisément des traits essentiels de la physionomie morale de son fils : « Qu'on ne dise pas de mal des optimistes. Leur grand crime est d'être quelquefois dans l'illusion. Mais, alors même, ils restent des créateurs de joie et d'énergie. Le pessimisme, lui, est souvent une injustice envers les autres et toujours une ingratitude envers Dieu. » Et ailleurs : « Le sourire est une aumône qu'on peut faire aux riches comme aux pauvres. Soyons-en prodigues ». Avec générosité elle donnera trois de ses enfants à la vie religieuse; en 1914, elle laissera partir quatre de ses fils au front; trois, hélas, mourront au combat, épreuve terrible pour une mère : « Quand j'ai vu les autres mères embrasser leurs fils, j'ai eu peur d'être jalouse; mais Dieu m'a fait la grâce de me réjouir de leur joie ».

L'atmosphère familiale était faite d'entrain, de cordialité, d'affection mutuelle. Toute sa vie Cisco Taymans en garda l'empreinte : rien chez lui d'artificiel ou de compassé; toujours la même sponta-

néité, la même franchise, le même abord cordial, souriant, affectueux.

L'élève du Collège Saint-Michel à Bruxelles ne fut pas un élève modèle; foncièrement honnête et pieux, il était quelque peu dilettante et artiste dans son travail, assez indiscipliné à ses heures. Lorsque, à la fin de sa rhétorique, il manifesta à son père son désir d'entrer au noviciat, celui-ci, au premier moment, ne parvint pas à prendre la chose au sérieux. Il fut décidé qu'on irait demander leur avis aux autorités du collège. Les premières réponses furent hésitantes, peu favorables; mais son professeur de 3e fut catégorique : la vocation était solide, se préparant depuis trois ans; l'avis du P. Provincial, qui connaissait très bien la famille, fut décisif : « Ce ne sont pas quelques gamineries ou désobéissances de collégien qui importent : c'est le fond de l'éducation reçue, des habitudes morales et religieuses acquises dès l'enfance; or celui-ci donne toutes garanties ».

Le 24 septembre 1915 Cisco Taymans entrait au noviciat de Tronchiennes. Il y trouva un Père Maître d'une haute vertu auquel il donna d'emblée toute sa confiance et une vive affection admirative : le P. d'Alcantara. Toute sa vie il garda un souvenir profondément reconnaissant de ses deux années de noviciat : c'était là, dit-il souvent à un ami, qu'il avait appris à prier, et il fit parfois allusion — très discrètement — aux grâces d'union à Dieu et de vie intérieure reçues au cours de ces années. Ses co-novices se souviennent surtout de sa générosité empressée, dès que se présentait une occasion de dévouement ou de sacrifice.

Au noviciat succédèrent les études habituelles des scolastiques de la Compagnie de Jésus en Belgique, singulièrement entravées au début par l'occupation allemande. Ce fut par une véritable « ruse de guerre » que les juvénistes de Tronchiennes réussirent, après une longue attente et plusieurs essais infructueux, à gagner Namur pour y commencer leur candidature en philosophie et lettres. Vinrent alors trois années de philosophie scolastique à Louvain sous la direction des Pères Maréchal, Thielemans, Fallon, etc.; trois années de régence à Liège et à Bruxelles; quatre années de théologie à Louvain (1925-1929), durant lesquelles il s'ouvrit, de tout son enthousiasme, à l'influence du P. Pierre Charles. Ce fut un moment décisif dans l'orientation de sa vie. Il se passionna pour la théologie et la philosophie et aspira, dès lors, à être affecté à ces études. Il s'intéressa aux initiatives missionnaires du P. Charles et y collabora autant qu'il le put.

En octobre 1930, il fut envoyé par les supérieurs comme professeur de religion et de philosophie à l'Institut Gramme à Liège (école supérieure de formation d'ingénieurs techniciens); il devait en même temps assumer la direction spirituelle des étudiants. Il combina ces tâches avec la préparation du doctorat en philosophie et lettres (groupe philosophie) à l'Université de Louvain. Sa dissertation doctorale était consacrée à la pensée de Maurice Blondel; elle fut éditée en volu-

me en 1933 dans la section philosophique du Museum Lessianum, sous le titre : « Le Blondélisme ». L'œuvre manuscrite avait été préalablement soumise au philosophe. Une caractéristique originale du volume était un essai de « vocabulaire philosophique » de Blondel : celui-ci le revit attentivement, l'approuva et consentit à l'enrichir de notes personnelles imprimées au bas des pages. Ainsi se nouèrent des relations cordiales entre le P. Taymans et le philosophe d'Aix-en-Provence.

Les Supérieurs connaissaient depuis longtemps l'intérêt que le Père Taymans portait aux œuvres missionnaires. Ils songèrent à lui lorsque, en 1933, il devint nécessaire de renforcer le corps professoral du Séminaire Pontifical de Kandy (île de Ceylan), pour l'ériger en Faculté, conformément à la Constitution Apostolique « Deus Scientiarum Dominus » du 24 mai 1931. C'était, dans leur pensée, un séjour de quelques années seulement, en vue d'établir solidement dès le début les cadres facultaires, et de pouvoir ainsi attendre que fussent prêts à la relève de jeunes scolastiques encore aux études. Le Père Taymans accepta généreusement la proposition des supérieurs.

Le Séminaire Pontifical de Kandy, fondé par Léon XIII et confié alors à la province belge de la Compagnie de Jésus, était destiné à la formation supérieure du clergé des Indes : chaque année plus de 100 séminaristes, venus des différents diocèses, y suivaient les cours de philosophie et de théologie. Le Père Taymans y enseigna cinq ans (1934-1939) : métaphysique, psychologie, histoire de la philosophie et psychologie du bouddhisme. Dès la seconde année, il était préfet des études des philosophes. Comme partout ailleurs, il gagna très vite la confiance des jeunes étudiants et exerça sur eux une influence éclairante et encourageante. Par ses conversations avec eux, par leurs réactions spontanées à son enseignement de la philosophie scolastique, il entra en contact plus étroit avec la mentalité indienne et, par là, avec la pensée religieuse des Indes. Il s'intéressait particulièrement au bouddhisme, religion dominante de l'île de Ceylan ; il obtint des supérieurs l'autorisation de plusieurs séjours ou visites d'information dans des monastères bouddhistes, eut de longues et utiles conversations avec des moines, devenus ses amis, en même temps qu'il s'initiait, dans des traductions anglaises, à la littérature religieuse du bouddhisme. Dès son retour en Europe, il condensera le fruit de ses études et de ses expériences concrètes et vécues, en un volume, entièrement rédigé et même typographiquement composé dès 1942, mais qui, à cause de la guerre, ne fut imprimé et mis en vente qu'en 1947 : « Les paradoxes du Bouddhisme » (Louvain, Museum Lessianum). L'ouvrage fut très favorablement apprécié dans les revues et était encore tout récemment mentionné, avec les plus vifs éloges, dans l'ouvrage de Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale*, p. 489. Le Père Taymans continua toujours à s'intéresser au bouddhisme. Le dernier article de sa vie, dont il rédigea le premier jet en octobre

1955, avant son opération, qu'il revit attentivement à ses heures de meilleure santé en janvier 1956, est un parallèle impressionnant de « deux tentations de l'homme moderne : existentialisme et bouddhisme ». C'est surtout à la lumière de l'au-delà — cet au-delà dans lequel il est maintenant entré! — qu'il compare ces deux systèmes de vie. Cet article paraît dans ce fascicule.

En 1939, le P. Taymans, qui n'avait été envoyé à Kandy que pour un temps limité, fut rappelé en Belgique et fut chargé d'une partie des cours de théologie fondamentale au Collège théologique de Louvain et, depuis 1948, d'Eegenhoven. C'était donc avec les scolastiques de première année de théologie qu'il entrait en contact. Cela répondait admirablement à son tempérament et aux besoins des étudiants. Enthousiaste et encourageant, il inspirait à tous dès le début des études l'intérêt, le goût pour les sciences religieuses; très condescendant, il avait l'art de montrer, à ceux mêmes qui se sentaient moins aptes aux études, par quel biais ils pouvaient prendre la recherche théologique pour s'y attacher sincèrement; il leur donnait peu à peu confiance en eux-mêmes. Ayant été longtemps professeur de philosophie, il se sentait plus à l'aise dans les argumentations spéculatives que dans les discussions historiques ou exégétiques; esprit plus intuitif que déductif, il conquérait surtout par certaines fortes idées personnelles, intimement vécues, par la chaleur de ses convictions, par la vivacité de ses exposés, par la simplicité accueillante de son attitude de professeur : chacun avait le droit de poser des questions, de présenter ses objections et il y répondait sans prétention aucune, d'égal à égal. Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* ont eu part à son enseignement par ses articles de théologie fondamentale : *Le progrès du dogme* (1949); *L'encyclique « Humani generis » et la théologie* (1951); *Les exigences de l'acte de foi* (1954); *Le miracle, signe du surnaturel* (1955).

Au cours de son enseignement, le P. Taymans eut, durant un semestre, à donner le traité « De Deo trino ». Il s'y consacra avec une ardeur extrême et conçut alors le projet d'une série de travaux sur ce sujet. Le premier volume parut en 1946 : « Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image ». Il connut un vif succès : 1500 exemplaires furent rapidement vendus et une seconde édition parut en 1950. Un second volume fut publié en 1949 : « La Sainte Trinité et les Sacrements ». Ces deux ouvrages ont été analysés dans cette revue, le premier par le P. Charles (*N.R.Th.*, 1946, pp. 822 sv.), qui en disait : « Avec le P. Taymans on est toujours en plein réel et la théologie devient vraiment ce qu'elle doit être : *lumen vitae* »; le second par le P. De Coninck (*N.R.Th.*, 1949, p. 988) qui en conseillait vivement l'étude approfondie aux prédicateurs : ils trouveraient dans cette doctrine la base d'« une prenante série de prédications ». Le P. Taymans prévoyait un troisième volume : « La Sainte Trinité et la grâce »; il n'avait pu encore qu'en esquisser les lignes essentielles...

Le P. Taymans aimait la théologie ; il était convaincu de sa valeur de vie, non seulement pour les prêtres, mais aussi pour tous les chrétiens, et tout particulièrement pour les religieux et les religieuses. Nombreuses furent les communautés, à Louvain comme à Bruxelles, auxquelles il donna, chaque semaine, ou à intervalles réguliers, un cours complet d'enseignement théologique adapté, réparti sur quatre années ou davantage. Ces conférences étaient impatiemment attendues ; ici aussi il sollicitait les questions, invitait à lui soumettre par écrit les difficultés et, à la leçon suivante, s'efforçait de faire la clarté.

Il se donnait avec le même enthousiasme aux tâches diverses du ministère sacerdotal. Il prêcha à plusieurs reprises le carême à Bruxelles : à Saint-Jacques sur Coudenberg, à Saint-Nicolas, à Saint-Michel ; il le prêcha au Caire ; il fut un des orateurs du Congrès marial de Bruxelles en septembre 1954. Il avait accepté de donner chaque mois une journée de récollection à un groupe de messieurs. Il dirigeait un groupement spirituel d'étudiants de Louvain, dont la tendance principale était la dévotion à la Sainte Trinité. Mais le ministère qui lui tenait le plus à cœur c'étaient les retraites annuelles : chaque année, durant les grandes vacances, il donnait trois ou quatre retraites de six ou huit jours, et souvent des triduums à Noël ou à Pâques. Lorsqu'il avait prêché les Exercices spirituels dans une communauté, il était régulièrement sollicité dans les autres maisons de la même Congrégation religieuse et devait prendre des engagements deux ou trois ans d'avance. La note dominante de ses retraites était l'exhortation à l'esprit de prière, à la confiance. Des communautés où il avait prêché, il restait souvent le conseiller spirituel. Les témoignages reçus après sa mort disent éloquemment le bien qu'il y a réalisé.

L'optimisme confiant fut la grande force de sa vie. Il inspira son ascension constante vers un idéal religieux de plus en plus large et élevé, vers un apostolat de plus en plus étendu et fécond ; il lui donna le courage de ces publications abordant sereinement et simplement les sujets les plus élevés de la théologie et de l'apologétique catholiques : mystère de la Trinité ; problèmes de la foi ; progrès du dogme ; miracle. Le même optimisme fut l'âme de sa charité : il semait la joie et le courage ; il y avait chez lui une telle cordialité d'accueil, un désir si naturel, si spontané de rendre service, un tel don d'encourager et de donner confiance, qu'on était gagné au premier contact et qu'on revenait irrésistiblement frapper à une porte qui s'ouvrait toujours si généreusement. Nombreux sont ceux qu'il a relevés en des heures pénibles, à qui il a donné confiance en la tâche que Dieu leur avait confiée ; son sourire engageant, ses paroles réconfortantes, sa manière de tout voir en clair et en beau, ont été singulièrement bienfaisants durant ses années d'ici-bas.

Jean LEVIE, S. J.

Deux tentations actuelles : Bouddhisme et Existentialisme

En décembre 1954, à Rangoon, dans une grotte sainte, toute aménagée pour la circonstance, un congrès bouddhiste mondial a tenu ses assises. Déjà en 1934, les représentants des sectes nombreuses du bouddhisme du Nord et du Sud s'étaient réunis au Japon pour proclamer leur foi en le Bouddha, le Dhamma (la sainte Loi) et le Sangha (la communauté bouddhiste).

Bien que poursuivant toujours un même but, celui d'une plus profonde unité en matière de doctrine, l'assemblée réunie à Rangoon, l'an passé, mit de façon très explicite à l'avant-plan de ses préoccupations l'expansion du bouddhisme dans le monde. L'atmosphère s'y prêtait d'ailleurs. Le congrès avait réuni des délégués des pays bouddhistes de l'Asie, les représentants des centres bouddhistes d'Europe, d'Australie, d'Israël et d'Amérique. A tous ces pieux adeptes du Bouddha, qui s'étaient recueillis au cri de *Saddhu, Saddhu,* le président de l'Union Birmane, dans son discours inaugural, donna le mot d'ordre suivant : « Le monde actuel est disloqué. Cette rupture de l'équilibre est due aux guerres ; les guerres sont le fruit du matérialisme. A celui-ci il faut opposer l'enseignement à la fois tout spirituel et pratique du Bouddha. Si l'on pouvait persuader tous les peuples d'adopter l'idéal bouddhique, nul doute que la paix serait rendue au monde ».

Nous assistons donc à un sérieux effort de pénétration des idées bouddhiques. A vrai dire il n'était pas nécessaire d'attendre ce troisième congrès pour en prendre conscience. Car cet effort existe et il est déjà organisé. Si la *Buddhist Vihara Society of England* s'est muée en la *Buddha Study Association,* pour bien marquer son orientation vers l'étude théorique et pratique du message du Bouddha, la France a, elle aussi, ses « Amis du Bouddhisme » dont l'activité déborde de beaucoup la publication de la revue *La pensée bouddhique.* De multiples moyens sont mis en œuvre en vue d'encourager l'étude des idées et des textes bouddhiques. On ne se contente pas, à cet effet, de publier des écrits émanant de bouddhistes notoires et présentant la doctrine (Dhamma) telle qu'elle est enseignée aujourd'hui en Orient, ni de tâcher de resserrer les liens d'amitié entre les associations bouddhiques d'Asie et celles d'Europe ; mais, par des conférences, des études, des classes de méditations, on initie les adeptes du mouvement à la pratique de l'ascèse et à la « spiritualité » bouddhique.

Par ailleurs, une vaste entreprise d'initiation du grand public aux problèmes de la philosophie et de la religion du Bouddha, la *Biblio-*

graphie Bouddhique, commencée il y a vingt-six ans, sous l'impulsion de son fondateur, Lean Prsyluski, interrompue pendant douze ans, puis reprise en 1949 par M^lle^ Marcelle Lalou, en est déjà au tome vingt-troisième.

Tout ce déploiement d'activités n'est pas sans porter des fruits. S'il ne réussit pas à faire des « conversions » nombreuses et radicales comme celle de M^lle^ Delannoy [1] qui, le dimanche 9 mai 1954, reçut l'ordination de *Sramana* au *Gandhamadan Vihara* de Darjeeling, dans pas mal d'esprits il sème le doute concernant la valeur de certains points essentiels du message chrétien, quand il ne va pas jusqu'à suggérer un syncrétisme doctrinal où se trouveraient fusionnés en un tout harmonieux les principes fondamentaux de l'une et l'autre religion.

Il nous a semblé intéressant et utile d'analyser ici ce phénomène d'engouement pour une idéologie apparemment si étrangère à notre mentalité d'européens du XX^e^ siècle. D'où vient l'intérêt suscité aujourd'hui par une pensée vieille de vingt-cinq siècles et qui semble, à première vue, détourner l'homme de l'effort en vue de toute réalisation d'un progrès matériel, alors que c'est ce progrès même dont est toute préoccupée notre génération d'occidentaux?

Sans doute, faut-il faire une part assez large aux événements. Ce n'est pas sans raisons que le président de l'Union Birmane parlait des guerres qui ont déchiré notre continent. Du point de vue propagande l'argument peut paraître convaincant. Les peuples qui ont entrepris ces guerres sont dans l'ensemble des peuples chrétiens. Si le christianisme n'a pu empêcher cette catastrophe, pourquoi n'essaierait-on pas autre chose? Et sans doute encore faut-il tenir compte de la séduction qu'exerce sur maints esprits une pensée à la fois plus vague et moins abstraite que la pensée traditionnelle en Occident.

Ce que dit Raymond Schwab [2], à propos du XIX^e^ siècle, reste vrai aujourd'hui : « Une Europe, où beaucoup de filons intellectuels et spirituels s'épuisaient et qui en avait assez de la raison raisonnante, cherchait n'importe quoi pourvu que ce fut autre chose. Avant même de savoir ce que ce serait, elle appelait du fond de sa mémoire confuse l'Asie qu'elle avait bien des fois maudite et toujours mal oubliée ».

Ce ne sont là pourtant qu'éléments adventices, capables de créer un climat favorable à l'adoption de certains points de vue, mais qui ne suffisent pas à expliquer la fascination qu'exerce dans nos pays la pensée philosophique et religieuse de l'Inde et tout spécialement le Bouddhisme [3].

---

1. Cfr *La Pensée Bouddhique*, vol. V, n. 3, juillet 1954, p. 15 et s. : *Comment je suis devenue bouddhiste?*
2. *La Renaissance Orientale*, Paris, 1950, p. 502.
3. Il faut faire une distinction très nette entre bouddhisme et hindouisme du

La raison profonde nous semble tenir dans une similitude étonnante entre certains courants de pensée qui aujourd'hui agitent nos pays et les orientations de la pensée bouddhique. Entre certain existentialisme et le bouddhisme existent de telles affinités, — nous voudrions le montrer au cours de cette étude, — que l'attirance exercée par l'un explique le goût que l'on éprouve pour l'autre [4]. Gardons-nous bien de tout concordisme artificiel, c'est dans le fond même des doctrines qu'apparaissent les ressemblances décisives [5].

La Nausée sartrienne, la Dukkha (Douleur) bouddhiste

Très suggestive nous paraît tout d'abord être la réaction de l'existentialiste en face de l'être donné. Celui-ci provoque la nausée. Entendons Sartre nous la décrire : « C'est donc ça la Nausée. Cette aveuglante évidence... j'existe, le monde existe... De temps en temps les objets se mettent à vous exister dans la main [6] ».

L'existence dont on prend conscience, l'existence que l'on fait ou que l'on subit, mais qui reste « immanente à elle-même », pleine d'elle-même, sans rien qui lui donne de sortir de soi : voilà l'objet du dégoût. « En ce moment même c'est affreux, si j'existe, c'est moi, c'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de me faire exister, de m'enfermer dans l'existence [7] ».

De son côté, le bouddhisme proclame comme vérité première que l'univers avec la totalité des êtres qui s'y trouvent enfermés est douleur. Déjà dès après sa conversion, à cinq moines, ses premiers disciples, qui lui avaient demandé de les instruire, le Bouddha, après avoir décrit longuement les étapes de la douleur : naissance, décrépitude, mort, concluait : « tout ce par quoi notre moi tient ensemble est douleur [8] ».

Et notons tout de suite que ni chez Sartre ni pour le bouddhiste, la nausée, la douleur ne s'attachent à des existences que nous appelle-

point de vue de l'influence mondiale. L'hindouisme est typiquement indien, le bouddhisme ne l'est nullement. Il s'est admirablement adapté aux conditions des pays les plus divers comme le Thibet, la Chine, le Japon, l'Indochine et les pays de l'Insulinde. Il prétend avoir en lui toutes les ressources pour s'adapter à nos pays d'Europe.

4. Dans un ouvrage que nous publiâmes il y a quelques années, *Les Paradoxes du Bouddhisme,* nous avions signalé cette similitude. Un de nos lecteurs a, dans une recension, regretté que nous n'ayons pas développé ce point. Nous sommes heureux de le faire ici.

5. Nous nous bornons au seul existentialisme de Sartre parce que c'est lui qui typiquement rejoint la pensée bouddhique. Par ailleurs le bouddhisme que nous étudions est celui qu'admettent toutes les sectes : une sorte de commun déterminateur du bouddhisme.

6. *La Nausée,* Paris, 1938, p. 160-161.

7. *Ibid.,* p. 133.

8. *Samyutta-Nikâya,* V, 470.

rions manquées, à cause d'un ensemble de circonstances qui les rendent exceptionnellement pénibles. Au contraire, il s'agit de l'être qui est plénitude de soi, tellement plein de soi qu'il est, au dire de Sartre, « empâté de soi-même ». Et quand le Bouddha éprouva le phénomène de nausée, ce fut, au dire de toute la tradition, au milieu même d'une nuit de joie, dans un des palais que son père avait aménagé pour lui, et où se déployait toute « la splendeur orientale [9] ».

Pourquoi donc cette conscience d'exister est-elle nausée? Pourquoi cette plénitude engendre-t-elle le dégoût au point que les bouddhistes l'appellent douleur? Parce qu'elle montre avec une clarté inéluctable toutes les conditions d'une vie qui n'est que soi ou pour employer les mots mêmes de Sartre d'une vie qui n'est que « en-soi ». Nous touchons ici à une des données primordiales de l'existentialisme : « l'être-en-soi » qui a son équivalent bouddhique dans la notion de *Samsâra* ou d'être rivé aux conditions du devenir.

L'Etre-en-soi : le Samsâra

Dans *L'Etre et le Néant*, Sartre s'est efforcé de nous décrire l'« être-en-soi » et il avoue ne pouvoir l'aborder que par approximation, par description : « En fait, l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimons mieux en disant que *l'être est ce qu'il est*. Cette formule désigne une région singulière de l'être, celle de l'*être-en-soi*... Le principe d'identité (l'Etre est), principe des jugements analytiques, désigne l'opacité de l'être-en-soi... l'être-en-soi est massif [10] ».

Cette « région singulière de l'être-en-soi » nous est rendue plus familière par le dialogue d'Anny et de Pierre Roquentin dans *La Nausée*. Anny parle : « Tu n'as donc pas du tout changé?... Tu es une borne... une borne au bord d'une route. Tu expliques imperturbablement et tu expliqueras toute ta vie que Melun est à vingt-sept kilomètres et Montargis à quarante-deux. Voilà pourquoi j'ai tant besoin de toi... J'ai besoin que tu existes et que tu ne changes pas. Tu es comme le mètre de platine qu'on conserve quelque part à Paris ou aux environs. Je ne pense pas que personne ait jamais eu l'envie de le voir. Et bien je suis contente de savoir qu'il existe, qu'il mesure exactement la dix-millionième partie du quart du méridien terrestre. J'y pense chaque fois qu'on prend des mesures dans un appartement ou qu'on vend de l'étoffe au mètre [11] ».

Le contentement d'Anny s'explique sans doute autrement que par un attachement pervers à l'« en-soi ». Il naît de la conscience qu'elle prend de ses propres transformations en face d'un être qui ne chan-

9. Cfr *Buddha-Carita*, V, 46-62.
10. *L'Etre et le Néant*, Paris, 1943, p. 33.
11. *La Nausée*, p. 179.

ge pas : « Moi j'ai changé jusqu'au blanc des yeux [12] », mais, à travers son contentement, elle nous livre, avec l'image du mètre en platine, une description très nette de l'être qui ne bouge pas au milieu même de sa perfection : de « l'être-en-soi ».

A première vue, il semblerait qu'ici et sur un point essentiel, l'existentialisme et le bouddhisme, dont nous avons vu l'attitude initiale identique devant l'être, celle du dégoût, de la déception, s'opposent et radicalement. L'être-en-soi, tel que Sartre le décrit, apparaît irrémédiablement statique. C'est l'être figé en la totalité de ce qu'il est. Nous verrons plus loin, comment la conscience opère une déchirure au sein de cette totalité. Mais, l'être-en-soi c'est le mètre de platine qui mesure toujours exactement la dix-millionième partie du quart de méridien terrestre.

Or, pour le bouddhisme, la douleur, le dépit ont pour cause l'impermanence de l'être donné. Le Bouddha, un jour, tint à ses moines ce discours étrange : « L'œil, mes frères, est impermanent. Ce qui est impermanent est mauvais. Ce qui est mauvais est vide de vraie personnalité. Ce qui est vide de vraie personnalité n'est pas moi et je ne le suis pas. C'est ainsi qu'il faut le considérer avec un parfait regard intérieur pour l'estimer comme il convient. Le nez, mes frères, est impermanent. Ce qui est impermanent est mauvais. Ce qui est mauvais est vide de vraie personnalité. Ce qui est vide de vraie personnalité n'est pas moi et je ne le suis pas. C'est ainsi qu'il faut le considérer avec un parfait regard intérieur pour l'estimer comme il convient. La langue est impermanente... le corps est impermanent... la raison discursive est impermanente... les objets extérieurs sont impermanents. Ce qui est impermanent est mauvais. Ce qui est mauvais est vide de vraie personnalité. Ce qui est vide de vraie personnalité n'est pas moi et je ne le suis pas. C'est ainsi qu'il faut le considérer avec un parfait regard intérieur pour l'estimer comme il convient [13] ».

Et la tradition tout entière a repris ce thème; c'est l'instabilité que l'on découvre en soi et hors de soi qui est à l'origine du désenchantement. La vie est une ronde sans fin qui emporte l'homme de la naissance jusqu'à la mort, sans que jamais il puisse se fixer [14]. Et ce fut même un problème posé ensuite par la scolastique que d'expliquer la valeur et la rétribution des actes. Au roi Milinda qui lui demandait son nom, le moine Nâgasena répondit sans ambages : « On m'appelle, Sire, Nâgsena; mes compagnons disent : Nâgasena. Mais Nâgasena ou Sûrasena ou Verasena, il n'importe; ce n'est là qu'un nom sans contenu; car il n'y a pas de sujet réel ici; il n'y a pas de moi [15] ». Et

12. *Ibid.*, p. 186.
13. *Samyutta-Nikâya*, IV, 2.
14. Cfr entre autres *Jatakas*, 72.
15. *Milinda Pânha*, IV, 8, 313-315.

si la position du moine exprime un relativisme absolu qui n'est pas partagé par l'ensemble des fidèles, tous pourtant admettent que l'homme, s'il n'est jamais tout à fait autre, n'est jamais non plus tout à fait le même [16].

Donc d'une part, c'est l'être en sa fixité inaltérable qui cause la nausée, de l'autre au contraire c'est son perpétuel changement. Pourtant, à y regarder de près on s'aperçoit tout de suite que cette divergence est toute superficielle et qu'au fond c'est la conscience d'un statisme ruineux qui engendre le dépit bouddhique. On peut dire d'un carrousel qu'il emporte ceux qui l'occupent dans une ronde folle. Cependant quoi de moins changeant qu'un carrousel? Ce sont les mêmes chevaux de bois, les mêmes mouvements de ces chevaux de bois, les mêmes tours sur ces chevaux de bois. Le carrousel tient à un axe qui maintient son mouvement même dans la fixité. Et c'est précisément ce que le bouddhisme le plus ancien a parfaitement compris. Il a créé pour symboliser le royaume de l'impermanent (le *Samsâra*) un symbole très significatif : celui de la roue. La roue, sur les jantes de laquelle se trouvent décrits les âges de la vie, est tenue par les pattes d'un monstre personnifiant le dieu Mara. La roue peut bien tourner, elle peut donner l'illusion du changement, en réalité elle est prisonnière de l'étreinte du monstre et les variations qu'elle semble offrir en spectacle, en réalité sont des retours aux mêmes formes, aux mêmes événements, aux mêmes vicissitudes.

Aussi, comprenons-nous pourquoi le bouddhisme nous parle du salut en termes d'évasion. Il faut à tout prix sortir de la roue. Il faut, nous dit l'existentialiste, sortir de soi. Et la similitude des deux pensées éclate davantage encore lorsque nous entendons la tradition bouddhiste nous dire que la chaîne par quoi l'homme est rivé à la roue, c'est l'homme lui-même qui la forge. Le désir né de l'ignorance engendre tous les attachements par quoi le moi tient à soi et aux choses. C'est en atteignant l'homme dans sa subjectivité qu'on parvient à le sauver.

Car l'existentialisme de Sartre, tout comme le bouddhisme, entend bien proposer une voie qui libère l'homme de l'en-soi, qui le fasse triompher du Samsâra.

De la Nausée à l'Angoisse

L'être-en-soi « est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il est empâté de soi-même. Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation de *soi* du sein de l'être, il fallait une décompres-

16. Cfr de la Vallée-Poussin, *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930, p. 150.

sion d'être [17] ». Et cette décompression d'être est réalisée par la conscience [18].

Sartre s'en prend ici vigoureusement à la notion de conscience comme seule coïncidence avec soi : « Il est impossible de définir la conscience comme coïncidence avec soi. De cette table je puis dire qu'elle est pleinement et simplement cette table. Mais de ma croyance je ne puis me borner à dire qu'elle est croyance. Ma croyance est conscience de croyance [19] ».

Cette décompression d'être au sein de l'être-en-soi qu'est la conscience, parce qu'elle réalise un « trou » dans l'opacité de l'être, parce qu'elle provoque une rupture de l'équilibre d'un être fermé sur soi, est du même coup néant de déterminisme, pouvoir de liberté, pouvoir de sortir de soi pour devenir autre. Mais aussi voyons-nous, sous l'influence de cette force libératrice, naître l'angoisse, le sens de la responsabilité. « Ce qu'il convient de noter ici, dit Sartre, c'est que la liberté qui se manifeste par l'angoisse se caractérise par une obligation perpétuellement renouvelée de refaire ce moi qui désigne l'être libre. Lorsqu'en effet, nous montrions tout à l'heure que nos possibles étaient angoissants parce qu'il dépendait de moi seul de les soutenir dans leur existence, cela ne voulait pas dire qu'ils dérivaient d'un moi qui lui au moins serait donné... ce moi avec son contenu à priori et historique c'est l'*essence* de l'homme ; l'acte est toujours par delà cette essence, il n'est acte humain qu'en tant qu'il dépasse toute explication qu'on en donne... Et c'est ici qu'apparaît l'angoisse comme saisie du soi en tant qu'il existe comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est, mieux encore : en tant qu'il se fait exister comme tel [20] ».

Et dans ce petit livre de vulgarisation, *l'Existentialisme est un Humanisme,* où se trouvent condensés en quelques pages les caractères fondamentaux de l'existentialisme, la même pensée est reprise encore : «L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister : l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement [21] ».

Pour le bouddhisme aussi la libération commence par une prise de conscience : prise de conscience qui éveille le sens des responsabilités et qui porte sur deux points fondamentaux. Tout d'abord sur la vacuité de cet agrégat qui donne l'illusion du moi parce qu'il est engagé dans l'expérience d'une vie apparemment comblée, alors que cette vie

17. *L'Etre et le Néant,* p. 32-33.
18. *Ibid.*, p. 116.
19. *Ibid.*
20. *L'Etre et le Néant,* p. 72-73.
21. *L'Existentialisme est un Humanisme,* Paris, 1946, p. 92.

est rivée aux conditions de l'impermanent ou *Samsâra*. « Le meilleur des hommes, déclare le *Dhammapada*, est celui qui a des yeux pour voir [22] ». Et que voit-il donc? L'opposition entre le *sot* et le *sage*. Le sot est immergé dans le flux de la vie présente. Toutes les choses qui peuplent son univers ont à ses yeux consistance et réalité. « Ces enfants sont miens, à moi sont ces richesses, de telles idées hantent l'esprit du sot. Il ne s'appartient pas à lui-même, combien moins encore ses enfants et ses biens sont-ils à lui [23] ». Le sage, au contraire, s'est arraché à toutes choses et à soi-même : « Libéré des fausses croyances, connaissant l'incréé, tous ses liens rompus, toute embûche écartée, tout désir renoncé, il est le plus grand parmi les hommes [24] ». Mais cette opposition dont la conscience perçoit clairement le sens et la valeur n'a pas seulement pour effet de susciter une admiration platonique pour le sage et un sentiment de dégoût pour le sot. La même conscience qui conçoit l'idéal saisit aussi la possibilité et l'urgente nécessité de s'engager résolument sur la voie du salut. Car c'est un point que la tradition bouddhiste la plus ancienne, celle qui se prétend tributaire de la prédication du Bouddha, a professé sans relâche : le salut est au pouvoir d'un chacun et c'est l'homme, tout seul, qui construit en lui l'impérissable.

« Celui qui, selon la voie qu'il s'est faite lui-même, nous disent les *Sutta-Nipâta*, a maîtrisé tout doute, abandonné gains et profits, détruit les renaissances, celui-là, oui, est un vrai disciple [25] ». « Celui qui s'est mis au-dessus du temps passé et à venir, qui s'est évadé des demeures où l'esprit reste captif et a conquis l'intelligence, celui-là, oui, sa marche en ce monde est sûre [26] ».

Une fois engagé sur la voie du salut, l'homme est seul; non pas en ce sens qu'il ne puisse trouver un maître capable de lui enseigner l'art d'agir, mais parce qu'aucune force ni hors de lui ni en lui, qui ne soit de lui, ne peut l'aider à réaliser la grande aventure. Ce « délaissement » pour employer le mot de Sartre, qui augmente le sentiment d'angoisse, ne prend un caractère absolu que parce qu'il implique la conviction de l'inexistence d'un Dieu créateur. « On peut, lisons-nous dans *l'Etre et le Néant* (p. 25), concevoir une création, à la condition que l'être créé se reprenne, s'arrache au créateur pour se refermer sur soi aussitôt et assumer son être : c'est en ce sens qu'un livre existe contre son auteur. Mais si l'acte de création doit se continuer indéfiniment, si l'être créé est soutenu jusqu'en ses infimes parties... s'il n'est en lui-même que le néant, alors la créature ne se distingue aucune-

22. *Dhammapada*, 273.
23. *Dhammapada*, 62.
24. *Ibid.*, 95, 97.
25. *Sutta-Nipâta*, 514.
26. *Ibid.*, 372.

ment de son créateur, elle se résorbe en lui ; nous avons affaire à une fausse transcendance et le créateur ne peut même pas avoir l'illusion de sortir de sa subjectivité ».

Ce thème est repris entre autres dans *Les Mouches* où nous entendons Oreste déclarer à Zeus que, s'il existe lui, Oreste, comme créature libre et à partir du moment où il existe, son pouvoir ne consiste pas à faire la volonté du dieu mais sa volonté à soi et jusqu'à s'opposer sans répit à son créateur.

Et dans *l'Existentialisme est un Humanisme* (p. 95), le drame du délaissement est énoncé en quelques formules dont l'inexorable clarté ne laisse place à aucun doute : « même si Dieu existait, ça ne changerait rien... non pas que nous croyons que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence. Il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu ».

Le bouddhisme est tout aussi catégorique dans sa négation de l'existence d'un Dieu créateur. Et il trouve deux raisons à cette prise de position péremptoire : la première est le fatalisme que le monisme hindou fait nécessairement peser sur l'existence humaine. Si l'*atman*, c'est-à-dire le fond personnel de l'être humain, ne se distingue pas du Dieu Brahma, ce que nous nommons homme n'est plus qu'une expression vide de sens : l'homme n'existe plus. Et tout l'effort du Bouddha tend à remettre bien en lumière le vrai pouvoir autonome de la liberté humaine. « Vos actes sont ce que vous voulez qu'ils soient », ne cesse-t-il de répéter. Le second motif qui fonde l'athéisme bouddhiste, c'est la conception initiale et fondamentale de la nature des choses existantes. Si le monde est dans sa totalité un malheur, une source de malheurs, il est inconcevable qu'il soit l'œuvre d'un Dieu sage et aimant.

Aussi, dans ses dialogues avec ses disciples, le Bouddha ne se fait-il pas faute de ridiculiser la croyance en un Dieu Brahma, éternel, créateur de toutes choses. Les *Dîgha-Nikayas* [27] montrent le dieu dans un ciel de félicité d'ailleurs toute transitoire, victime de l'illusion, parce qu'il fut le premier à y entrer, qu'il était le dieu unique. Mais, en réalité, Brahma comme les autres dieux, comme les hommes, est soumis à la loi de l'impermanent ; il doit renaître et mourir toujours. Car ce n'est que par la voie que le Bouddha ouvre aux hommes qu'on échappe à la roue du devenir.

L'univers n'est donc pas l'œuvre d'un créateur. Il est le produit des actes humains. Sartre nous dit : il n'y a d'univers qu'un univers humain ; « les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient [28] ». Le bouddhisme, on le voit, affirmait vingt-cinq siècles auparavant la même chose [29]. Et ces deux affirmations qui se rejoi-

27. III, 2, 2c.
28. *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 54.
29. Cfr entre autres toute la section des Discours intitulée : Anguttara-Nikaya.

gnent mènent à une conception similaire de l'homme : l'homme est liberté.

L'homme conçu comme liberté

Sans doute, existe-t-il, nous l'avons dit, un conditionnement humain donné à priori : l'essence ou « en-soi ». Mais l'homme doit se déterminer librement dans son existence par rapport à ces conditions données. Cette détermination, ce pouvoir de donner à son existence le sens, l'orientation, la valeur de son choix, sont tels, qu'ils peuvent définir tout l'homme non pas comme une nature déjà faite, mais comme une nature qu'il fait ou plus exactement comme le projet d'une liberté qui se veut continuellement soi, comme liberté. « Lorsque je déclare, dit Sartre, que la liberté à travers chaque circonstance concrète ne peut avoir pour but que de se vouloir elle-même, si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs... cela veut dire simplement que ces actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle... Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière [30] ».

Sur ce point précis de la définition de l'homme comme une liberté reconnue et voulue pour elle-même, la révolution opérée par le Bouddha au sein d'une tradition hindoue, toute statique ou qui, du moins, parut telle au réformateur, a transformé du tout au tout la conception de la personne.

Pour l'Hindou, c'est la naissance qui détermine la valeur et le mérite de l'homme. Un Brahme est saint parce qu'il est Brahme. Et il est Brahme parce qu'il est né dans cette caste privilégiée. Le hors-caste, qui n'a point d'origine divine, est un maudit et le devoir du croyant, c'est de le traiter comme tel. L'effort de l'Hindou, durant son existence ici-bas, portera donc sur une conformité de toutes ses actions aux exigences de sa caste. Il ratifiera, par la pratique d'un ritualisme s'attachant jusqu'au moindre détail de ses activités, les conditions de sa vie déterminées par sa naissance.

Le Bouddha a remis dans les mains de l'homme l'entière responsabilité de sa personne et de sa destinée. Le *karma* (l'acte humain) n'est pas ce complexe de vertus ou de vices hérités par la naissance et qui fatalement engage l'homme dans une voie qu'il n'a le plus souvent pas voulue, mais qu'il est contraint de suivre; le *karma* c'est l'acte issu de la conscience et de la liberté. Et cet acte crée la personnalité authentique de l'homme.

Il faut lire, à ce sujet, l'*Anguttara-Nikâya,* cette section des Discours sur la doctrine, qui traite plus spécialement de l'action. Le

30. *L'Existentialisme est un Humanisme,* p. 82 et suiv.

Bouddha y expose l'origine et l'évolution de l'acte humain. Son explication reste centrée sur le dogme des transmigrations ou naissances successives, desquelles il veut affranchir l'homme. Les mots *action féconde, action stérile,* doivent être compris en fonction de cette loi de la palingénésie qui veut qu'un être reste lié aux conditions de la vie transitoire. L'action féconde est celle qui contient un germe de naissance prochaine : elle est donc aux yeux du Bouddha la plus pauvre. Au contraire l'action stérile c'est celle qui ne possède plus aucun principe de devenir : c'est l'action parfaite. « Moines, dit le Bouddha, il y a trois principes qui commandent l'action : la convoitise, la haine, l'erreur. Un acte né de la haine et formé dans la haine produit ses fruits, quel que soit le lieu où la personnalité se trouve. Et là où cet acte vient à maturité, là l'auteur en goûte le fruit, soit qu'il s'épanouisse en cette vie, soit qu'il attende une existence future...

» Moines, il y a trois principes qui commandent l'action : l'affranchissement de la convoitise, l'abandon de la haine, la libération de l'erreur. Un acte né d'un cœur sans convoitise, maître de la haine, libre de toute erreur, cet acte qui ne porte pas en soi la semence des appétits inférieurs, ne renaît pas. Semblable au tronc du palmier, coupé à la racine, incapable de croître encore, cet acte ne produit pas de fruit dans une existence à venir [31]. »

Le Bouddha enseigne donc l'existence de deux *karmas,* l'un fécond, l'autre stérile. Et la cause de la fécondité comme de la stérilité du *karma* est le libre choix de l'homme. Accepter de vivre selon les conditions de l'être engagé dans l'impermanent, c'est produire le *karma* fécond, lequel engendre une personnalité rivée aux péripéties du devenir. Rompre avec ces conditions, c'est stériliser le germe d'une naissance nouvelle dans l'impermanent et construire ainsi une personnalité affranchie de tout déterminisme. « Je suis le fruit de mes propres actions; je suis l'héritier de mes actions. Mes actes sont la matrice, les parents, l'origine de ma personnalité. Quelque action que je pose, bonne ou mauvaise, j'en serai tôt ou tard l'héritier. Telle devrait être la pensée habituelle de la femme comme de l'homme, de l'homme du monde et du reclus [32]. »

On voit donc bien que bouddhisme et existentialisme sont d'accord pour remettre dans les mains de l'homme le plein pouvoir de réaliser sa destinée : l'homme à la racine de son être est liberté et le but même de son action c'est la liberté. Que s'il en est ainsi, il nous resterait à décrire les ressorts de cette liberté, pour voir enfin quelle issue est offerte respectivement par l'une et l'autre philosophie, au déploiement de ce pouvoir avec quoi la personne est déclarée identique.

---

31. *Anguttara-Nikâya,* I, 132.
32. *Ibid.,* III, 70.

Les ressorts de l'action libre

L'homme est fondamentalement liberté, acte libre. Cette liberté en exercice offre deux faces qui constituent comme l'envers et l'endroit de l'homme en projet. Elle est d'abord une puissance d'arrachement, de rupture, ou, selon le mot de Sartre, de « néantisation ». Les bouddhistes usent d'un terme tout analogue, celui de destruction, d'annihilation. Elle édifie, ensuite, ou, à tout le moins, se propose d'édifier l'homme et l'univers, selon des conditions nouvelles de transcendance.

La liberté est un pouvoir d'arrachement

« (La réalité humaine), dit Sartre, doit être un être qui peut réaliser une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même; et nous avons établi que la possibilité permanente de cette rupture ne faisait qu'une avec la liberté... Etre pour le « pour-soi », c'est néantiser l'« en-soi » qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme à son essence. C'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce que l'on peut dire de lui, car au moins est-il celui qui échappe à cette dénomination même, celui qui est déjà par delà le nom qu'on lui donne, la propriété qu'on lui reconnaît... Du seul fait que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà objets transcendants, pour ma conscience, ils sont dehors; en vain chercherais-je à m'y accrocher, j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte; je suis condamné à être libre [33]. »

De son côté, le canon bouddhique exprime presque en chacune de ses parties la même pensée : la liberté est un pouvoir d'extinction de l'être. Ce pouvoir d'extinction s'exerce selon les conditions mêmes qui ont formé l'être. Le vouloir passionnel, cause du *karma* fécond, est à l'origine de la formation de l'agrégat humain soumis aux vicissitudes des naissances successives. Il faut donc détruire cette volonté et par le fait même on détruit l'être qui en est le fruit. « Celui qui a déraciné en lui les sources mêmes de toute attache, nous disent les *Sutta-Nipâta,* qui ne les replante plus ensuite, ne les laisse plus prendre racine, est à juste titre appelé conquérant (*Muni*). Ce grand Sage a contemplé l'état de paix [34]. » « Fort, il a pénétré jusqu'à la destruction des naissances et, ayant laissé là tout raisonnement, il est hors de la série des êtres vivants [35]. »

« Après avoir conquis cet état, disent à leur tour les *Samyutta-*

33. *L'Etre et le Néant,* p. 514-515.
34. *Muni Sutta,* 206.
35. *Ibid.,* 208.

Nikâyas, ceux qui se sont libérés des attaches sont complètement éteints [36]. »

Dans son premier sermon à Bénarès, le Bouddha use des mêmes termes pour exprimer sa foi en son salut définitif : « Et maintenant la connaissance jaillit au dedans de moi-même ; immense est la libération de mon cœur, ceci est ma dernière existence, il n'est plus pour moi de naissance à l'avenir [37] ».

Ainsi, la première réalisation de la liberté c'est une néantisation, une extinction des conditions de l'en-soi, des conditions d'une existence enfermée dans l'impermanent. Extinction qui, pour un bouddhiste, signifie la fin de toute existence soumise au devenir. Ce devenir, on s'en souvient, est conçu comme le mouvement circulaire, par quoi l'être, tournant sur soi, en revient toujours aux mêmes péripéties de l'existence. Néantisation que Sartre nous décrit comme l'élimination par la conscience et la liberté du conditionnement historique et à priori de la réalité humaine.

La liberté s'efforce d'édifier l'homme en projet : le « pour-soi ».

La liberté ne se borne pas à cet aspect négatif d'elle-même ; elle est projection de soi vers la transcendance. Elle tend au moins à réaliser un « projet d'être », un état du sujet dans lequel la conscience et la liberté victorieuses des conditions du devenir se trouvent enfin maîtresses de soi et du monde. Ce projet d'être, pour Sartre, est, selon ses propres mots, l'*ens causa sui*, l'être qui a repris si totalement à son propre compte toutes ses conditions d'être, qu'on peut le considérer comme le créateur de cet être même qu'il est devenu. Pour le bouddhiste, c'est l'état d'*Arahat*, c'est-à-dire l'état de la parfaite et totale réalisation de la conscience et de la liberté, dans lequel par la connaissance et par le vouloir libre se trouvent acquises les conditions d'une existence capable de subsister en soi et pour soi, sans être plus jamais soumise à des nécessités extrinsèques, dont la plus avilissante est celle des transmigrations successives. Voyons de plus près l'un et l'autre de ces projets.

« L'acte fondamental de liberté, dit Sartre, est trouvé ; et c'est lui qui donne un sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer : cet acte constamment renouvelé ne se distingue pas de mon être ; il est choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde [38]. »

« Nous l'avons vu, pour la réalité humaine, être c'est se choisir ; rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune

36. *Samyutta-Nikâya*, V, 725.
37. *Samyutta-Nikâya*, V, 420.
38. *L'Etre et le Néant*, p. 539.

aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail [39] ».

Ainsi, dans le délaissement total, ce qui est créé jaillit de la seule liberté et ce que cette liberté aspire à réaliser enfin, c'est « cette totalité indissoluble d'« en-soi » et de « pour-soi » qui n'est concevable que sous la forme de l'être « causa sui » ; c'est cet être et nul autre qui pourrait valoir absolument [40] ».

Et l'affirmation est lancée par Sartre qui nous fait sortir de tout état d'hésitation, sur le sens précis de sa pensée : « Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets traduisent ce choix et le reflètent de mille et mille manières [41] ».

Le bouddhiste, lui, par l'extinction de tous les éléments constitutifs d'une naissance nouvelle dans l'impermanent, aboutit à la Sagesse parfaite, l'état d'*Arahat*. Cette sagesse comporte deux choses : une connaissance, car, on s'en souvient, c'est l'ignorance qui cause les déviations du vouloir. L'état de perfection doit donc nécessairement avoir pour base une connaissance d'où la vraie liberté puisse jaillir : une connaissance adéquate de l'homme et des choses, que Buddhaghosa, le célèbre commentateur bouddhiste du V^e^ siècle de notre ère, décrit comme l'éveil dans l'homme d'une intelligence divine [42]. Elle consiste aussi, cette sagesse, dans un état d'affranchissement intérieur ou, pour mieux souligner la valeur positive du mot, un état de domination par rapport à tout l'univers existant. Rien ne résiste au pouvoir du sage. Tout le réel, sur terre, aux enfers et dans les cieux, est en son pouvoir [43]. Il lit les pensées secrètes des cœurs. Et son corps développe un pouvoir magique capable de transformer le monde entier des corps. Sans doute, ce corps continue-t-il à se désagréger au rythme de l'impermanent : il n'échappe point à la mort. Mais, par la sagesse, le saint est d'avance confirmé dans l'immutabilité bienheureuse, il est déjà par anticipation fixé dans le *Nirvâna*, l'état de joie d'où l'on ne revient plus. « Car celui-là je l'appelle en vérité un sage dont ni les dieux, ni les esprits, ni les hommes ne savent le cheminement... Héros, conquérant, accompli en toutes choses, je l'appelle sage en vérité. Brisée la chaîne des naissances, consommé le savoir, accomplies enfin sont en lui toutes les perfections [44] ».

Voici donc décrit l'acte humain, sous son double aspect de néantisation, d'extinction et de projet, de conquête de l'état de transcendance. Il nous resterait à comparer le résultat de cette action libre dans l'un et l'autre système.

---

39. *Ibid.*, p. 516.
40. *Ibid.*, p. 716-717.
41. *Ibid.*, p. 689.
42. *Visuddhi-Magga*, III, 436-437.
43. *Dhammapada*, 423.
44. *Dhammapada*, 420-423.

Comparaison entre les résultats acquis dans l'une et l'autre philosophie

Ici, les deux pensées dont nous avons essayé de montrer les aspects convergents accusent une opposition radicale. Pour Sartre, le résultat est et ne peut être que négatif : le projet est irréalisable. « L'être total,... celui dont l'existence serait synthèse unitaire de « l'en-soi » et de la conscience, cet être idéal serait « l'en-soi » fondé par « le pour-soi » et identique au « pour-soi » qui le fonde, c'est-à-dire l'*ens causa sui*. Mais précisément parce que nous nous plaçons du point de vue de cet être idéal pour juger l'être réel... nous devons constater que le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi. Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si « l'en-soi » et le « pour-soi » se présentaient en état de désintégration par rapport à une synthèse idéale... C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de « l'en-soi » et du « pour-soi » et leur relative indépendance [45]. »

Ainsi donc, s'il nous fallait résumer les étapes de la pensée de Sartre, nous dirions : il est impossible que l'homme ne soit pas un arrachement à son être donné (l'en-soi, l'essence). Impossible qu'il ne soit pas un projet de constituer une réalité humaine, nouvelle et transcendante, en laquelle l'essence serait identique à l'existence. Impossible en un mot de ne pas former le projet de devenir « causa sui » et de réaliser par là la totalité parfaite de l'être. Mais, le projet, nécessairement, quoique librement, entrepris : « je suis condamné à être libre », aboutit nécessairement aussi à l'échec. « La progression s'arrête là (à l'effort en vue de réaliser l'être cause-de-soi) par suite de l'insuffisance d'être du « pour-soi »... Aussi l'*ens causa sui* demeure comme le manque, l'indication d'un dépassement impossible *en hauteur* qui conditionne par sa non-existence même le mouvement de la conscience [46]. »

Il en va tout autrement du bouddhisme qui s'achève par un chant de triomphe : « Celui dont la conquête n'est plus conquise ensuite, dans la victoire de qui nul être en ce monde ne peut entrer, par quelle voie allez-vous le conduire, l'Eveillé, l'Omniscient, l'Insaisissable [47] ? »

Réussite ? Oui. Victoire ? Incontestablement. Il n'est pas sans intérêt de faire ici l'inventaire de ce succès final. La tradition est presque unanime dans la description qu'elle nous livre du résultat de la conquête. Sans doute, faut-il mettre à part quelques sectes que des présupposés matérialistes amenèrent à identifier purement et simplement l'être avec l'être conditionné dans le temps (dans l'impermanent). A la destruction de cet être, nous l'avons vu, s'emploie toute

45. *L'Etre et le Néant*, p. 717.
46. *L'Etre et le Néant*, p. 714.
47. *Dhammapada*, 179.

l'énergie du converti. Cet être anéanti jusque dans les causes de son devenir, il ne reste donc plus rien. Le *Nirvâna,* ou fin suprême, c'est le néant.

Mais, nous avons eu l'occasion de le montrer ailleurs [48], d'accord en cela avec la majorité des interprètes les plus qualifiés du bouddhisme, ces quelques sectes ne représentent pas la pensée bouddhique dans son ensemble. La vraie tradition bouddhiste donne au mot *Nirvâna* le sens d'une plénitude, d'un achèvement, d'une exaltation de la personne humaine. Et cet achèvement est décrit, on s'en souvient, comme une connaissance parfaite de tout le réel et comme un pouvoir, dans l'homme, sur ce réel. L'homme, entré dans le Nirvâna, a non seulement dépassé la condition des mortels, il est au-dessus des dieux mêmes. Laissons de côté la question de savoir si cette connaissance porte sur une essence infinie qui serait conçue comme l'être subsistant en plénitude, centre de toute perfection. Une exégèse plus poussée du bouddhisme nous découvrirait, sans doute, une évolution dans la pensée bouddhique à partir de la conception d'un état purement subjectif de conscience et de pouvoirs personnels, jusqu'à la reconnaissance d'un objet infini de contemplation, une essence pure de « bouddhéité » où vont se perdre tous les « nirvanés » [49].

Dans son ensemble, la tradition accepte, en tout cas, l'état subjectif de conscience et de liberté parfaites. Et, puisque c'est sur ce point que la comparaison avec l'existentialisme de Sartre peut s'établir le plus immédiatement, bornons-nous à l'analyse de cet état, afin de tâcher de saisir pourquoi les deux pensées sont ici divergentes.

A partir de la négation du Dieu créateur, les deux philosophies, on aurait pu le croire, allaient aboutir aux mêmes conclusions : à l'échec de l'homme dans sa tentative de construire un moi transcendant. Or, nous l'avons vu, tandis que pour Sartre l'échec est le terme de l'acte libre, pour le bouddhiste, au contraire, c'est le succès. D'où vient donc cette différence des résultats à partir de points de départ identiques?

Elle nous paraît provenir du fait que le bouddhisme a intégré dans sa philosophie, qu'il voulait athée et somme toute rationaliste, un élément religieux, une croyance qui, au point de départ, passe inaperçue, mais qui peu à peu s'impose comme l'élément essentiel de la Sagesse même qui est la perfection ultime. Cet élément c'est le pouvoir divin d'opérer le salut qui est inhérent à l'action humaine. S'il n'y a pas de Dieu créateur, il y a pourtant du divin dans la vie de l'homme. Le divin c'est ce qui sauve, c'est la puissance découverte par le Bouddha en vertu de laquelle chacun peut parvenir au salut.

Sans doute, dans la prédication et peut-être même dans la con-

48. *Les Paradoxes du Bouddhisme,* Paris, 1947, p. 181 et suiv.
49. Cfr *Les Paradoxes du Bouddhisme,* p. 185.

science du fondateur, ce pouvoir apparut dès l'abord comme un pouvoir purement humain. L'homme fait sa destinée, il ne doit compter sur rien de ce que la tradition hindoue offrait comme moyens salvifiques. Le secours des divinités, les actes rituels et sacrificiels : de tout cela qui était reconnu comme des forces divines, il fallait montrer l'inanité foncière. L'homme était donc apparemment seul sur la voie du salut. Mais, peu à peu, par une évolution que nous qualifierons, à la suite de M. de la Vallée-Poussin [50], de dogmatique, la tradition a découvert dans l'action humaine une force qui passe l'homme, un élément transcendant immanent à la conscience et à la liberté.

De là, l'irruption tout inattendue, au sein du système de philosophie fermé sur soi, d'une religion débordante de vitalité. Le divin, c'est ce qui sauve. Et puisque le Bouddha apparaît comme le Sauveur, on n'hésite pas, malgré les dénégations toutes verbales, à le considérer comme Dieu [51].

L'effort de l'homme consiste à libérer en lui cet élément divin du salut et à rejoindre ainsi le Bouddha dans l'état de parfaite connaissance et de plénitude de pouvoir. Les expressions de la littérature canonique du bouddhisme le plus ancien s'expliquent si l'on tient compte de cette donnée essentielle : l'homme, parvenu au terme de son ascèse purificatrice, est appelé, nous l'avons vu, l'omniscient, le parfait, l'inégalé. Dominant tous les êtres, pénétrant jusqu'à la racine même de l'être, il a réalisé en lui l'état de transcendance parfaite.

Conclusion

Dans *L'Existentialisme est un Humanisme* [52], Sartre écrit cette phrase dont il faut lui savoir gré, car elle jette un jour saisissant sur le fond même de sa pensée : « L'existentialisme (contrairement aux philosophies athées du XIX^e^ siècle) pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas. Car avec lui, disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien à priori, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser : il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes ». Et plus loin il ajoute : « L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente [53] ».

Ces conséquences, les voici, selon les mots mêmes de l'auteur : « Si

50. *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930.

51. Aucun bouddhiste, interrogé sur la qualité du Bouddha, ne dira de lui qu'il est Dieu. Il dira plutôt : il est au-dessus de tous les dieux. Mais, par là même il confesse sa croyance profonde. La qualité de Dieu c'est d'être suprême. Et Bouddha est suprême en sagesse et en pouvoir.

52. P. 36.

53. *Ibid.*, p. 93-94.

j'ai supprimé Dieu le Père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs [54] ». Ce quelqu'un, c'est chacun d'entre nous. Et nous avons entendu déjà Sartre expliquer sur ce point sa pensée : « Dire que nous inventons des valeurs ne signifie pas autre chose que ceci : la vie n'a pas de sens à priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez [55] ».

Voici qui a le mérite d'être clair. Nous ne discuterons pas ici la négation fondamentale de l'existence de Dieu, puisqu'aussi bien la présente étude n'a pas pour but d'offrir une réfutation de la philosophie de Sartre, pas plus, d'ailleurs, qu'une critique de la pensée bouddhique. A l'une et l'autre philosophie manque ce coup d'œil porté sur le réel et qui montre en celui-ci une présence sans cesse agissante et aimante, dont la création entière est une fulgurante manifestation. Mettons-nous d'emblée dans l'optique sartrienne : Si Dieu n'existe pas, c'est à nous de créer les valeurs. Sans doute, si nous entendons par valeur le simple choix de devenir ce que librement nous voulons, tout homme est bien amené à inventer des valeurs. Mais pourquoi faut-il que ces valeurs se présentent comme le projet de réaliser une transcendance? Si je suis libre, cela veut dire que je puis choisir. En ajoutant même, avec Sartre, que je suis nécessairement libre, il faudra conclure que je dois nécessairement aussi choisir.

Mais choisir quoi? Si je choisis d'être un lâche, au nom de quelle réalité ou de quel principe va-t-on proclamer cette valeur inférieure à celle que représente l'aventure de Sartre? D'autant que celle-ci aboutit nécessairement, de l'aveu même de son auteur, à l'échec. La pleine logique du système, si l'on donne au mot « valeur » une autre signification que celle du choix de n'importe quoi, — et il semble bien que Sartre veuille lui garder cette signification —, s'exprimerait comme suit : « Si j'ai supprimé Dieu le Père, j'ai par le fait même supprimé toute valeur, toute raison d'en chercher une, et de tenter un effort vers la transcendance ». L'engagement dans la structuration d'un « pour-soi » est une entreprise inutile.

Le bouddhisme qui part, lui aussi, de la négation du Dieu créateur, s'il aboutit à un ahèvement transcendant de l'homme, c'est, nous l'avons vu, en vertu d'un élément adventice qui s'est glissé dans la philosophie, ou mieux, à cause d'une croyance à laquelle il n'a pas renoncé, la croyance au divin. Le divin existe, mais il n'est pas, comme le pense l'hindouisme, l'Etre immuable, substance profonde et cause de tout ce qui existe. L'être se fait, et il se fait par la seule force des *karmas* humains. Mais le divin, c'est la puissance qui sauve. Et cette puissance l'homme parvient à la libérer en soi, lorsqu'il agit conformément à l'idéal prêché par le Bouddha.

54. *Ibid.*, p. 89.
55. *Ibid.*

Et le Bouddha, par son message et par la réalisation concrète de celui-ci, devient, par une évolution que l'on s'explique fort bien, l'hypostase même du divin, hypostase qu'iront retrouver, en laquelle trouveront à s'absorber, tous ceux qui, suivant l'exemple du maître, auront marché jusqu'au bout sur la route royale de la délivrance. Voilà donc comment le bouddhisme parvient au succès.

Mais on voit, par là même, les déficiences de cette tradition bouddhique, qui se donne comme une philosophie du pur agir humain et qui aboutit à une religion. On voit aussi comment la pensée religieuse elle-même devrait être complétée simplement pour être cohérente. Aussi longtemps que cet élément divin, qui est l'élément du salut, n'aura pas eu d'explication dernière, aussi longtemps qu'elle n'aura pas rejoint l'idée d'un Dieu créateur, toute la pensée religieuse demeurera flottante, inconsistante. Ce Divin qui sauve, d'où sort-il? Est-il une pure projection humaine? Alors nous nous trouvons devant un pseudo-transcendant tel que le condamnait à juste titre Sartre lui-même. S'il n'est pas qu'humain, il a donc son existence propre et, puisqu'il est l'infini, le parfait, l'absolu, au dire des bouddhistes, on ne voit pas comment il pourrait être la cause finale dernière, sans être la cause efficiente première. Tout ne peut absolument être rapporté à lui que si tout, en définitive, vient de lui.

Que si nous cherchons à découvrir les raisons pour lesquelles l'une et l'autre philosophie, l'existentialisme sartrien et le bouddhisme, connaissent de nos jours la vogue que nous rappelions au début de cette étude, les quelques motifs suivants nous semblent fournir une base solide d'explication.

Tout d'abord, l'une et l'autre se présentent comme une philosophie de l'actuel, de l'existentiel, en opposition avec les philosophies essentialistes. L'Etre que le bouddhisme trouvait installé dans la métaphysique hindoue était un absolu tout fait, qui ne se contentait pas seulement d'imposer à l'adoration son immobilisme suprême, mais qui bloquait toutes les énergies de l'homme, substituant à l'exercice de la liberté une sorte de prédestination absolue : « Par naissance, disait-il, vous êtes purs ou impurs ». La révolution du Bouddha a porté tous ses coups contre une telle croyance. Il a remis dans les mains d'un chacun le pouvoir de réaliser son salut. Ce sont vos actes, a-t-il déclaré, qui font votre personne; et votre personne se fait et se défait au rythme de votre action. Pour enlever du fond des consciences le sentiment d'une sujétion par rapport à une puissance supra-terrestre, il est allé jusqu'à nier l'existence d'un Dieu créateur.

De son côté, l'existentialisme de Sartre conçoit l'être non pas comme donné; ou plutôt cet être-là doit être « néantisé ». Il n'est que le conditionnement historique de l'homme, auquel il faut s'arracher. L'être qui mérite qu'on s'y intéresse c'est l'être en projet, le « pour-soi »,

œuvre de la liberté humaine créatrice. Cette position fondamentale identique non seulement comporte une exaltation de la liberté — et ceci expliquerait déjà une part considérable de l'attrait qu'exercent ces deux pensées, — mais elle implique une opposition irréductible à tout dogmatisme. Bien que, nous l'avons vu, le bouddhisme ait introduit subrepticement, dans toute l'évolution de son système, une croyance qui exerce en secret sa puissance d'équilibre. Ce n'est pas d'observer la loi, le rituel hindou, de se conformer aux exigences de la caste qui importe, c'est d'agir en vue du salut en rompant toute attache à l'impermanent.

Pareillement, ce n'est pas de se conformer aux usages de la société humaine, ni aux exigences des principes à priori de la morale qui importe, mais de réaliser l'arrachement à « l'en-soi », pour réaliser la structuration du « pour-soi ». Et cette substitution de l'effort libre à l'intrusion d'autres vouloirs dans la vie ne comporte-t-elle pas une part considérable de séduction?

Enfin, le bouddhisme, tout autant que l'existentialisme, se présente comme une aventure. L'iconographie et la peinture bouddhiques conservent comme un symbole de l'engagement dans la voie du salut : la représentation du Bouddha, à cheval, fuyant, dans la nuit, son palais et tous les charmes qui l'ont séduit jusqu'alors, résolu à tout tenter pour obtenir la Sagesse.

Le disciple du Bouddha sait qu'il suit un maître aux prises, dès le jour de la grande renonciation, avec toutes les péripéties d'un drame, où, seul contre l'univers entier, contre les esprits, contre les dieux mêmes, il lui faut faire son salut.

C'est aussi l'homme tout seul, dressé contre tout ce qui peut s'appeler Dieu, contre la société, contre le cours habituel des choses, qui caractérise le héros de Sartre. En face des idéologies totalitaires, on comprend qu'une aventure, en laquelle toutes les ressources personnelles doivent donner, exerce un attrait qui n'est pas qu'en surface. Au moins donc faudra-t-il reconnaître à l'une et l'autre formes de pensée le mérite d'avoir rompu radicalement avec une conception mécaniciste et déterministe de la vie.

F. TAYMANS, S. J. (†)

« Le phénomène humain »

A propos d'un livre récent [1]

Le titre de l'ouvrage posthume du P. Teilhard de Chardin, bien que déjà très vaste, ne recouvre pas toute l'ampleur du sujet abordé. Le livre en effet ne traite pas seulement de l'homme, mais des origines et du développement de l'univers et de la vie; c'est une vision du monde qui nous est donnée en cet ouvrage, avec son couronnement dans le « Phénomène chrétien ». On sait que l'auteur était remarquable par son don de synthèse. Il n'était pas seulement le savant qui se livrait à des recherches spécialisées et qui participa à la découverte du Sinanthrope, mais encore le penseur qui osait éclairer, par des intuitions parfois fulgurantes, l'ensemble d'un domaine et regroupait l'éparpillement des observations scientifiques en de larges et impressionnants aperçus. Ce génie de la vision panoramique, avec l'art de la décrire en un élan poétique, se retrouve dans le « Phénomène humain ». Aussi la richesse de l'ouvrage ne nous permet-elle pas d'en analyser ni d'en discuter ici le contenu dans le détail, et nous nous bornerons à quelques observations à son sujet.

Même si les pages consacrées à l'évolution biologique, écrites en 1938-1940, ne contiennent pas le dernier mot sur les plus récentes découvertes de la paléontologie, elles retracent d'une manière saisissante l'allure et les caractéristiques de l'expansion de la vie. L'auteur s'attache avant tout à dégager le fil conducteur de l'évolution. « Demandez aujourd'hui à un biologiste s'il admet que la vie aille quelque part au fil de ses transformations : neuf fois sur dix, il vous répondra : « Non », — et même passionnément » (p. 153). Devant ce « piétinement » de la Science, qui hésite « à reconnaître qu'il y a une orientation précise et un axe privilégié d'évolution », le P. Teilhard veut faire comprendre comment « un sens et une ligne de progrès existent pour la Vie » (p. 154). Donc, après avoir rappelé les propriétés de la vie et dressé le tableau de son histoire, c'est ce sens primordial qu'il veut dégager. Il remarque que parmi les modalités de développement des organismes, la différenciation de la substance nerveuse apparaît comme la transformation la plus significative; l'ordre de l'évolution est celui d'une cérébralisation croissante. Comme le cerveau est « indicateur et mesure de conscience », le progrès des vivants peut se définir comme montée de conscience. Le phénomène de la vie présente un dehors, l'établissement graduel d'un vaste système nerveux, et un dedans, l'ascension d'un psychisme. Il n'est pas nécessaire de souligner la valeur de cette attitude d'esprit, qui cherche à saisir par l'intérieur l'épanouissement de la vie et se sépare radicalement de tout déterminisme mécaniciste. Notons d'ailleurs que l'auteur ne prétend nullement nier les mécanismes de l'évolution en les remplaçant par l'activité d'une force psychique; il admet pleinement le rôle de ces mécanismes, des mutations et de la sélection naturelle, mais il ajoute que ce rôle est lui-même commandé par une énergie interne qui dirige l'évolution vers son but.

Dans cette montée de la conscience vers des formes plus parfaites, se situe l'apparition de l'homme, préparée par l'apparition des Primates, qui se signalaient précisément comme « un phylum de pure et directe cérébralisation » (p.

1. P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain,* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 347 p.

174). Ce qui caractérise l'homme, c'est le franchissement du « Pas de la Réflexion ». L'homme, aboutissement d'une évolution qu'il fait rebondir vers de nouveaux objectifs, est considéré comme « axe et flèche de l'évolution ».

On devine aussitôt les difficultés que peut soulever une telle position.

Mais disons d'abord qu'on ne peut reprocher au P. Teilhard d'expliquer la formation du corps humain par l'évolution biologique. Il avait la compétence pour le faire, et c'est un point sur lequel l'encyclique *Humani Generis* a expressément reconnu la liberté du savant, pourvu que cette liberté s'exerce dans une attitude générale de respect vis-à-vis de l'enseignement de l'Eglise, et que, demeurant prudente dans des matières qui intéressent la doctrine révélée, elle ne transforme pas prématurément en certitude ce qui n'est pas encore absolument démontré. Sans doute aurait-on pu souhaiter que le P. Teilhard marque davantage la distinction entre faits indéniables et hypothèses explicatives, mais sous cette réserve, il pouvait s'efforcer de montrer, en s'appuyant sur les données de la paléontologie, que l'organisme physiologique de l'homme représente l'aboutissement de l'évolution et qu'il résume en lui tous les efforts antérieurs de la vie pour parvenir à sa forme la plus élevée. Il pouvait encore dire davantage : par son esprit, l'homme est la fin supérieure et le couronnement de l'évolution. Il faut cependant ajouter que cette fin n'était plus à la portée des forces biologiques, car seul l'organisme comme tel dérive de l'évolution; l'élément principal de l'homme, son âme spirituelle, relève d'une production nouvelle et directe accomplie par le Créateur. Le P. Teilhard l'a-t-il indiqué avec netteté? Dans une note (p. 186), il réserve expressément la possibilité d'une opération créatrice dans le passage de l'animal à l'homme. Il n'a donc pas voulu nier la doctrine de la création immédiate des âmes par Dieu. Mais on aurait souhaité qu'il harmonisât avec cette doctrine certaines pages ou certaines expressions, qui laissent au lecteur un grand malaise, et qui feraient penser à une apparition de l'esprit par simple transformation de l'énergie vitale. La défense de l'auteur est qu'il a voulu s'en tenir au plan du phénomène. S'en tient-il toujours vraiment à ce plan, et même sur le terrain phénoménal, peut-on prétendre que l'hominisation n'offre aucun caractère immédiatement révélateur d'une nature supérieure à l'animalité? La réflexion, qui distingue l'homme, ne manifeste-t-elle pas par elle seule l'existence, en lui, d'une âme spirituelle? Au surplus, l'auteur ne semble pas s'être rendu compte de tout ce qu'exigeait la doctrine de la création immédiate de l'âme; cette doctrine ne suppose pas seulement un point critique, seuil ou « changement d'état »; elle exclut une production de l'âme qui s'opérerait par transformation d'une réalité préexistante : raisonner comme si l'énergie biologique s'était transformée en esprit, ce n'est pas réserver, mais nier, au plan phénoménal, ce qu'on doit maintenir sur le plan métaphysique.

On pourra excuser le savant qui n'a pas saisi ces exigences de la théologie, mais on regrettera en tout cas que l'ouvrage, publié après la déclaration de l'encyclique *Humani Generis* sur ce point, ait conservé des formules pour le moins équivoques; certaines assertions paraissent faire de la pensée une poussée de la vie, qui « devait devenir différente pour rester elle-même » (p. 182), ou assimiler l'apparition de l'esprit aux autres passages antérieurs de l'évolution : « De la cellule à l'animal pensant, comme de l'atome à la cellule, un même processus (échauffement ou concentration psychique) se poursuit sans interruption, toujours dans le même sens » (p. 186). De plus, l'usage du terme « conscience » pour désigner le dedans de toutes choses, c'est-à-dire « toute espèce de psychisme, depuis les formes les plus rudimentaires concevables de perception intérieure jusqu'au phénomène humain de connaissance réfléchie » (p. 53), fait naître bien des ambiguïtés, car il semble englober dans une même réalité continue l'être matériel et l'esprit humain.

Après avoir décrit l'apparition de l'humanité, le P. Teilhard esquisse son histoire, marquée par la constitution d'une Noosphère, sphère de l'esprit, qui vient se placer en dehors et au-dessus de la Biosphère. Il dresse le programme d'évolution de cette Noosphère. L'idéal, c'est que toutes les consciences puissent se rejoindre en concourant à la « formation d'un véritable Esprit de la Terre ». L'auteur attache en effet la plus grande importance au « phénomène social, culmination du phénomène biologique », et il en aperçoit le stade final dans « une collectivité harmonisée des consciences, équivalente à une sorte de super-conscience. La Terre non seulement se couvrant de grains de pensée par myriades, mais s'enveloppant d'une seule enveloppe pensante, jusqu'à ne plus former fonctionnellement qu'un seul vaste Grain de Pensée, à l'échelle sidérale. La pluralité des réflexions individuelles se groupant et se renforçant dans l'acte d'une seule Réflexion unanime » (p. 279). Par la réalisation de cet idéal, l'humanité parviendra au point Oméga. En ce point, où s'effectue la « centration » la plus extrême de la Noosphère, se trouve Dieu, sur lequel l'Esprit, parfaitement réfléchi, reposera désormais de tout son poids (p. 320).

Le P. Teilhard se rend bien compte qu'on pourrait se méprendre sur sa pensée et l'accuser de panthéisme. Aussi rejette-t-il expressément le culte panthéiste d'un Grand Tout où les individus se perdraient comme une goutte d'eau dans la mer. En Oméga, il n'y a pas dissolution des consciences personnelles, mais hyperpersonnalisation des grains de pensée qui accentuent la profondeur et l'incommunicabilité de leur *ego*. D'autre part, si la distinction des consciences entre elles est maintenue, celle des consciences avec un Dieu personnel l'est également, car en Oméga Dieu doit être conçu comme un centre universel et personnel d'unification, préexistant et transcendant. C'est pourquoi l'auteur n'admet de « panthéisme » qu'au sens où saint Paul déclare que finalement Dieu sera tout en tous, non par identification et confusion, mais par « action différenciante et communiante de l'amour » (p. 344).

Ces précisions suffisent-elles cependant à écarter les risques d'erreur? Il serait difficile de prétendre que tout malaise est dissipé. N'a-t-on pas notamment l'impression que l'esprit est constitutivement et naturellement capable de s'unir, par simple réflexion collective sur lui-même, au Dieu immanent au centre du Tout, ce qui ne répond guère à l'optique chrétienne du Dieu transcendant, se communiquant seulement à sa créature par voie gratuite et surnaturelle? Une note (p. 332) montre que le P. Teilhard a été rendu attentif à cette déficience et a voulu y remédier; n'aurait-elle pas dû entraîner une correction du texte lui-même?

L'auteur achève sa synthèse en situant l'Incarnation dans le mouvement général de l'Evolution. Pour entraîner l'humanité à sa divinisation en l'unissant organiquement à soi, Dieu s'est immergé partiellement dans les choses. Grâce à ce point d'appui trouvé intérieurement au cœur de la Matière, il a pris la conduite et la tête de l'Evolution humaine. « Principe de vitalité universelle, le Christ, parce que surgi homme parmi les hommes, s'est mis en position, et il est en train, depuis toujours, de courber sous lui, d'épurer, de diriger et de suranimer la montée générale des consciences dans laquelle il s'est inséré. Par une action pérenne de communion et de sublimation, il s'agrège le psychisme total de la Terre. Et quand il aura ainsi tout assemblé et tout transformé, rejoignant dans un geste final le foyer divin dont il n'est jamais sorti, il se refermera sur soi et sur sa conquête » (p. 327).

Ici, nous saisissons ce qu'il y a de plus grandiose et de plus émouvant dans la vision d'ensemble proposée par le P. Teilhard : la présence du Christ au centre de tout le développement du réel. C'est vers le Christ qu'il fait converger toute la montée de l'Evolution, et c'est en lui que celle-ci doit trouver son accomplissement parfait. Comme savant, il avait ressenti plus particulièrement le

besoin d'équilibrer la spécialisation scientifique par une réflexion plus universelle, la nécessité de découvrir, par delà la multiplicité des recherches et des observations partielles, l'unité profonde qui commande la réalité totale. Cette unité, il avait compris qu'elle était donnée dans le Christ. Pour lui, la figure du Christ illuminait, comme idéal suprême d'aboutissement, tout le champ de l'évolution des êtres vivants que ses travaux de paléontologie s'efforçaient d'explorer. Dans le domaine du progrès humain, le Christ apparaît comme celui qui fait rebondir l'évolution vers le destin supérieur d'une divinisation.

Pour justifier cette perspective, on peut rappeler le texte de saint Paul, d'après lequel tout a été créé dans le Christ et pour lui (*Col.*, I, 16) : « toutes choses ont en lui leur cohésion », c'est-à-dire que l'unité fondamentale sur laquelle repose toute la création se trouve dans le Christ. Néanmoins, chez le P. Teilhard, cette intervention du Christ est présentée selon une conception biologique ou cosmologique qui n'est pas celle de saint Paul. Alors que l'Apôtre souligne si vivement la mission rédemptrice de Jésus, l'aspect rédempteur paraît absent du « phénomène chrétien ». Le Christ, selon le P. Teilhard, purifie le monde, il anime la montée des consciences d'une nouvelle impulsion; mais on ne lit pas qu'il rachète les hommes pécheurs en prenant sur lui le poids de leurs péchés, ni qu'en s'offrant en sacrifice, il a obtenu le salut de l'humanité. Tout le drame du Fils de Dieu expiant pour nos fautes et nous libérant « par son sang », par un acte suprême d'obéissance et d'amour, est passé sous silence.

Cette omission a une raison profonde. Le P. Teilhard ne semble pas avoir aperçu le besoin de salut et de rédemption, parce que sa synthèse ignore le véritable péché. Le mot de péché n'est jamais prononcé au cours de l'exposé, mais à la fin du volume, dans un appendice composé en 1948, l'auteur veut justifier cette abstention en déclarant qu'il a voulu uniquement dégager l'essence positive du processus biologique d'hominisation, sans « attirer l'attention sur les ombres du paysage ». Il ajoute qu'il admet l'existence du Mal et il en définit les formes : Mal de désordre et d'insuccès, qui comprend tous les ratés de l'Evolution; Mal de décomposition, la mort étant un rouage essentiel du mécanisme de la Vie; Mal de solitude et d'angoisse, par la découverte d'un Univers obscur; Mal de croissance, dans l'enfantement du progrès. Il s'agit donc d'un mal cosmique, inhérent au processus de l'Evolution. Nulle part n'est envisagé ce mal essentiel qu'est la violation libre d'un précepte divin, l'offense faite délibérément par l'homme à Dieu. Pour pouvoir l'envisager, il aurait fallu placer l'homme dans une perspective différente de celle du « drame cosmique », le drame des relations personnelles de l'être humain avec Dieu. C'est une vue sur laquelle le regard de l'auteur ne fait que glisser. Quant au péché originel, il n'est que furtivement et hypothétiquement évoqué, « effet extraordinaire de quelque catastrophe ou déviation primordiale » qui se surajouterait à l'effet normal d'Evolution (p. 347); la manière d'en parler (p. 348), bien qu'éloignée de toute négation, donne la pénible impression d'un manque de fermeté doctrinale sur le péché d'origine, comme d'ailleurs sur le monogénisme (p. 209).

Ainsi, de même que cette vision de l'univers, réunissant tout dans une même montée de conscience, ne possédait pas une dimension suffisante de verticalité dans l'échelle des êtres pour assurer pleinement la supériorité de l'esprit humain par rapport à la vie biologique et la transcendance de Dieu par rapport à l'homme, elle ne fait pas non plus une part assez large aux valeurs personnelles, à la liberté, au dialogue de l'homme avec Dieu, à la lutte contre les forces personnelles du Mal. Comme elle néglige de considérer la liberté d'option de l'homme devant Dieu en réponse à un don divin de grâce, le contexte d'une réconciliation entre Dieu et l'homme pécheur opérée par les mérites du sacrifice du Christ n'y trouve plus guère de place.

Nous ne doutons nullement des excellentes intentions de l'auteur, qui a voulu esquisser une vue spiritualiste du monde et montrer comment elle s'ordonnait à une vue chrétienne du réel. Mais la publication de l'ouvrage n'aurait pu se faire, semble-t-il, que moyennant d'importantes corrections, qui d'ailleurs, loin de défigurer la pensée du P. Teilhard, l'auraient mise en harmonie avec elle-même et auraient répondu à sa volonté profonde de mettre en lumière la cohérence des vérités scientifiques avec la doctrine de l'Eglise. Une vision synthétique de l'Univers ne perd rien à souligner la verticalité des êtres, comme aussi la verticalité descendante de l'action et de l'amour divin; elle s'enrichit en soulignant le rôle de la liberté personnelle, avec le drame du péché et de la rédemption. L'unité de toutes choses dans le Christ y est représentée dès lors d'une manière plus complexe, mais non pas moins forte.

Le P. Teilhard a raison de discerner dans l'évolution biologique une orientation d'organismes de plus en plus perfectionnés vers l'apparition de l'homme. Certes, en vertu de leur finalisme interne, les formes vivantes ne pouvaient aboutir qu'à produire un nouvel organisme plus cérébralisé, non pas un corps doué d'âme spirituelle. Toutefois, sans être capables de concourir activement à la production de l'esprit, elles tendaient vraiment à la naissance d'un animal pourvu de raison, en vertu de la finalité qui leur était assignée dans le plan divin de création C'est le Créateur qui, au moment critique où elles parvenaient à constituer un organisme muni d'un cerveau supérieurement évolué, infusa à cet organisme l'âme qu'elles auraient été impuissantes à susciter. Tout le fruit de l'évolution biologique, comme d'ailleurs de l'expansion de l'univers qui l'avait précédée, était ainsi recueilli par l'homme. Le récit biblique de la création suggère que tout le monde matériel a été fait pour l'homme; et cette destination prend toute sa valeur si l'on reconnaît qu'elle se trouve déjà inscrite dans la modalité même de l'acte créateur, Dieu ayant donné un esprit à un corps qui résumait à son plus haut stade l'activité de la matière et l'effort de la vie.

L'homme allait déterminer une continuation de l'évolution biologique, par une cérébralisation croissante qui s'opérerait, cette fois, sous l'influence intime d'un esprit en développement. Mais une autre phase, bien supérieure et bien différente, de l'évolution allait se produire sur le plan de l'âme. Supérieure et essentiellement différente, car ce qu'il y avait d'absolument nouveau, c'était la constitution d'une personne, douée de liberté et capable de se donner ou de se refuser. Supérieure à un niveau plus élevé encore, parce que le Créateur avait, par un don gratuit, conféré à cette personne une destinée surnaturelle. Le premier couple humain devait, librement, mais dans une responsabilité qui devait affecter toute sa descendance, faire une option pour ou contre Dieu afin d'accueillir ou de refuser cette destinée. Lorsque vint le refus, il aurait pu arriver que toute l'évolution s'effondrât dans un échec final. Mais au moment où Adam et Eve venaient d'entraîner l'humanité dans une dégradation qui allait peser si lourdement sur son avenir, Dieu révéla son dessein de susciter la figure dont la perspective avait dirigé en fait toute l'œuvre créatrice. Il se mit à dévoiler le but qu'il avait voulu assigner à toute l'évolution, but placé à une hauteur infinie, l'Homme-Dieu. A partir de la promesse du Rédempteur faite aussitôt après la chute, les aspirations humaines furent obscurément dirigées vers la venue d'un Dieu fait homme, et l'humanité, bien qu'attirée vers le bas par le poids du péché originel, commença la longue et pénible montée vers cette figure idéale qu'elle était impuissante à produire par elle-même, mais vers laquelle elle était infailliblement menée. Les cultures et civilisations successives qu'étudie aujourd'hui la paléontologie ne furent pas seulement une ascension de l'intelligence humaine mais plus profondément une élévation des consciences, sous une impulsion surnaturelle, vers l'accueil du Christ.

Lorsque vint le moment critique de ce développement, où l'humanité avait

achevé sa préparation et où elle pouvait enfin, par le fiat de la Vierge, offrir cet accueil, le Dieu qui s'incarna ne divinisa point les hommes par le seul fait de son union à la nature humaine. Il les sauva de leur péché en renouant les relations personnelles qui avaient été tragiquement brisées entre l'humanité et Dieu. Il répara la faute par l'offrande de son sacrifice, et posa, comme nouvelle loi de l'évolution spirituelle, l'association des hommes à cette offrande inspirée par l'amour. Par sa résurrection, il fixa le stade final où il allait conduire la libération et la divinisation de l'humanité.

La libération et la divinisation ainsi comprises sauvegardent le caractère dramatique de toute l'œuvre rédemptrice. Elles impliquent une lutte entre êtres spirituels, de telle sorte qu'on ne peut représenter l'évolution de l'humanité comme la montée harmonieuse d'une spiritualisation croissante, mais comme une victoire progressive de la grâce spirituelle du Christ sur les forces spirituelles du mal.

Telles sont les conditions selon lesquelles la figure du Christ se détache sur l'évolution du monde et de l'humanité pour la dominer et la conduire à une incomparable hauteur de perfection. Ne pouvons-nous pas penser que le P. Teilhard n'aurait pas désavoué ces vues? Et lui qui déclare qu'il n'y a pas de minute plus décisive pour l'être pensant que celle où il se découvre comme l'aboutissement de l'évolution biologique, n'aurait-il pas été d'accord pour ajouter qu'il n'y a pas de minute plus décisive pour le savant que celle où il découvre, dans la chair du Verbe incarné, le couronnement sublime accordé par Dieu aux mécanismes de la matière et aux processus de la vie? N'est-ce pas ici qu'à bon droit il faudrait déclarer « qu'il y a moins de différence qu'on ne pense entre Recherche et Adoration »? Mais cette chair du Fils de Dieu, en laquelle convergent la montée de l'évolution et la descente de l'amour divin nous est donnée en présence permanente par le renouvellement du drame rédempteur. Aussi reprendrons-nous, avec l'attention fixée sur cette vérité, l'expression finale du livre du P. Teilhard : « Même au regard du simple biologiste, rien ne ressemble autant que l'épopée humaine à un chemin de la Croix ». C'est le chemin de la croix, en même temps chemin de la résurrection, qui donne, dans la chair du Christ douloureux et glorieux, le sens de l'expansion de l'univers, de l'évolution biologique et de l'histoire humaine, c'est-à-dire de l'Evolution totale du réel.

J. GALOT, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique « Musicae sacrae disciplina » de S.S. Pie XII du 25 décembre 1955, sur la musique sacrée. — (Texte latin dans *L'Oss. Rom.* du 1er janv. 1956. Texte français dans *La Doc. cath.*, 1956, 69-88).

Les interventions les plus importantes du Saint-Siège concernant l'organisation de la musique sacrée, depuis le début du siècle, ont marqué les étapes d'un renouveau dans le chant religieux.

Le document fondamental en ce domaine est, comme chacun sait, le *Motu proprio* de S. Pie X, daté du 22 novembre 1903 (cfr *N.R.Th.*, 1904, p. 216-222).

Commémorant le vingt-cinquième anniversaire de la promulgation de cette Instruction, Pie XI sanctionnait, dans la Constitution Apostolique *Divini cultus* du 20 décembre 1928, un certain nombre de moyens d'exécution des n. 24-28 du *Motu proprio* et précisait ce qui y était encore demeuré à l'état d'indications générales (cfr *N.R.Th.*, 1929, p. 321-334).

L'encyclique « Mediator Dei » de S.S. Pie XII sur la liturgie (20 novembre 1947), bien que ne touchant le sujet que pour rappeler brièvement les décisions précédentes, contient cependant un fait nouveau, que l'on n'a peut-être pas assez remarqué : pour la première fois on parle, dans un document émanant du Souverain Pontife, du chant populaire religieux (cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 316).

Enfin, voici un nouveau témoignage de sollicitude à l'égard de l'art sacré en général et de la musique en particulier, dans l'encyclique du 25 décembre 1955 qui, pour ne pas coïncider exactement avec le cinquantième anniversaire du *Motu proprio*, n'en est pas moins comme la consécration d'un demi-siècle d'efforts, d'expériences et de réalisations [1].

On peut découvrir dans cette encyclique deux notes essentielles : l'insistance sur les principes généraux théoriques et pratiques mis par S. Pie X à la base de toute la législation sur la musique sacrée et par ailleurs l'introduction de données nouvelles qui sanctionnent délibérément la place du chant populaire dans les manifestations de piété.

Ne pouvant reproduire ici le texte intégral, nous ferons d'abord le résumé des différentes parties, en ajoutant ensuite, insérée dans un bref commentaire, la traduction des passages qui ont paru les plus significatifs.

A. RESUME DE L'ENCYCLIQUE

Introduction : occasion et but de l'encyclique

Dans les dernières années, des vœux ont été émis par les membres de la hié-

1. On peut trouver dans le *Monitor ecclesiasticus*, 1952, p. 459-482, le *Codex Iuris musicae sacrae*, dans lequel Fl. Romita a rassemblé et disposé en 70 canons toute la législation concernant la musique sacrée. Il y aura lieu d'y introduire les éléments nouveaux fournis par la récente encyclique.

rarchie, des problèmes ont été discutés dans les congrès de musique sacrée, des expériences ont été tentées sur le terrain pastoral.

L'encyclique se donne pour but d'apporter une réponse à plusieurs des questions ainsi soulevées. Par là-même, elle entend confirmer une nouvelle fois et réinculquer les déclarations du *Motu proprio*; elle veut les illustrer et les appuyer encore de nouveaux arguments; mais elle ouvre aussi la voie à une adaptation aux temps modernes et à des enrichissements.

I. *Aspect historique*

Musique et Religion : relations de fait

L'art musical a toujours été lié à la piété. Les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament montrent que le chant avait sa place dans le culte. L'Eglise des Pères l'a organisé et a créé cette forme originale qu'est le chant dit « grégorien ». Par la suite on a vu aussi naître et se développer le chant polyphonique.

L'histoire de ce développement artistique, dans son progrès continu, est aussi jalonnée par les diverses interventions de l'Eglise, dont c'est la tâche de favoriser la piété, tout en empêchant les erreurs et les déviations. L'encyclique rappelle alors les interventions principales du Saint-Siège depuis le concile de Trente.

II. *Principes fondamentaux*

Musique et Religion : relations de droit

1. *Art et fin dernière de l'homme.*

L'Eglise a donc toujours veillé à la qualité de la musique religieuse et de l'art sacré en général.

a) *Objection.* A ce contrôle de fait, des artistes ont opposé que l'art est un absolu et ne peut s'asservir à la religion ou à la morale.

Réponse. La fin dernière surnaturelle commande l'esthétique aussi bien que le reste de l'activité de l'homme. La théorie de « l'art pour l'art » est donc fausse. L'art se soumet à Dieu; et du reste, ici, comme dans toutes les valeurs d'action terrestre, la relation à la fin dernière ne contraint pas la liberté de l'artiste, mais au contraire elle la perfectionne et l'enrichit.

b) Ce principe du rapport à la fin vaut pour tous les arts, et s'applique encore avec plus de rigueur, c'est manifeste, aux arts qui servent à la gloire de Dieu dans l'Eglise. On ne pourra donc pas admettre qu'un incroyant ou un chrétien sans foi réelle, fût-il un brillant artiste, s'adonne à l'art sacré. Il ne saurait en effet avoir une vue claire de la fin pour laquelle il travaille.

2. *La musique religieuse en particulier.*

a) Plus encore que les autres arts sacrés, la musique religieuse doit se conformer à ces principes. En effet, au lieu d'être seulement un cadre extérieur pour la piété, elle va jusqu'à s'insérer dans la trame même du culte, elle fait corps avec la louange officielle de l'Eglise. De là une exigence d'autant plus stricte de pureté, mais aussi une dignité supérieure qui hausse la musique sacrée au rang le plus élevé.

b) La dignité de la musique sacrée est d'autant plus haute que la part qu'elle prend au sacrifice eucharistique est plus directe. La musique proprement liturgique demeure donc toujours à la place d'honneur.

Néanmoins, elle n'est pas la seule qui mérite considération. Il existe une autre forme de musique sacrée, qui n'a pas de rôle direct dans la fonction liturgique comme telle, mais qui sert la religion et mérite par là le nom de musique religieuse. C'est la musique populaire en langue vulgaire qui peut aussi exercer une influence très profonde.

c) En vertu du rôle et de l'efficacité de la musique sacrée, on peut dire que quiconque la pratique exerce un véritable apostolat qu'il faut estimer à sa très juste valeur.

III. *Applications pratiques*
Appréciation des diverses formes de la musique sacrée

1. *Le chant grégorien dans le rite romain.*

a) L'extension que l'Eglise souhaite lui donner.

Le chant qui est lié étroitement au culte liturgique doit avoir les trois qualités que déjà S. Pie X signalait : il doit être saint, artistique et universel (cfr *Motu Proprio,* n° 2).

Or, la *sainteté,* c'est-à-dire le caractère sacré rigoureusement opposé à l'esprit profane, se rencontre avant tout dans le chant grégorien. C'est pourquoi, dans les fonctions liturgiques, il doit être employé en très large proportion (*latissime usurpetur*) et exécuté correctement, avec dignité et piété.

La *qualité artistique* sera sauve si le chant grégorien est bien exécuté et si les offices nouveaux sont composés par des maîtres compétents.

Enfin, l'*universalisme* sera réalisé si, dans toutes les églises catholiques du monde, le chant grégorien est exécuté dans sa forme authentique et pure. A ce point de vue, il participe de l'universalisme même de la Liturgie Romaine. « Voilà l'une des raisons principales pour laquelle l'Eglise souhaite tellement voir réalisée la liaison étroite du chant grégorien avec les paroles latines de la sainte Liturgie ».

b) Les exceptions prévues.

De graves raisons ont pu faire admettre par le Siège Apostolique des exceptions dans l'usage du grégorien, mais celles-ci sont définies dans des limites bien précises. En aucune façon ce n'est l'intention de l'Eglise de les voir s'étendre ou s'introduire dans des régions nouvelles, sans autorisation spéciale du Saint-Siège. Bien plus, là même où les exceptions existent, il faut, malgré tout, faire apprendre aux fidèles un minimum d'éléments de chant grégorien, de manière à observer le principe d'universalité.

Un cas spécial : celui de la coutume séculaire et immémoriale de chanter, au cours de la messe solennelle, des cantiques populaires après les paroles latines. Là où il existe, cet usage peut être admis par les Ordinaires, en respectant les normes juridiques de la coutume (C.I.C., can. 5).

c) La compréhension du texte.

Les choristes et le peuple doivent être aidés à comprendre le texte qu'ils chantent. Déjà le concile de Trente insistait pour que l'on fasse cette éducation. A l'époque actuelle, on se servira avantageusement des nombreux moyens mis à la disposition du clergé et des fidèles.

2. *Le chant propre des rites non-romains.*

La substance des principes émis ci-dessus pour le chant grégorien vaut, dans la mesure applicable, à l'égard des rites occidentaux ambrosien, gallican, mozarabe, et des divers rites orientaux.

Le Saint-Père loue à cette occasion la liturgie orientale et souhaite une large extension au recueil de chants, à l'achèvement duquel collaborent en ce moment l'Institut Pontifical des Etudes Orientales et l'Institut Pontifical de Musique Sacrée.

3. *Le chant polyphonique.*

L'importance que l'Eglise veut donner au chant grégorien ne vise nullement à éliminer la polyphonie. Celle-ci, quand elle possède les qualités requises, peut contribuer à l'éclat du culte et faire naître chez les fidèles des sentiments de piété.

Elle a eu son temps d'efflorescence au XVI[e] siècle, puis est tombée en décadence. Dans ces derniers temps, sa restauration a été opérée, soit par la résurrection des pièces anciennes, soit par la création d'œuvres nouvelles. Ainsi de fait, dans les basiliques, cathédrales, églises de couvents, on exécute la grande polyphonie et, même dans les églises modestes, on a su créer un répertoire plus simple, mais cependant artistique.

L'Eglise encourage ces efforts. Selon les mots de S. Pie X, « Elle a toujours soutenu et favorisé le progrès des arts, admettant pour l'usage religieux tout ce que l'esprit humain a créé de bon et de beau, *salvis tamen liturgiae legibus* » (*Motu Proprio,* n° 5). L'application de ces règles réclame la prudence; il faut éviter en particulier l'exécution d'une musique polyphonique qui empêche la compréhension des paroles et entrave le cours normal de la fonction liturgique.

4. *Instruments et formes musicales.*

Ce qui vient d'être dit vaut pour l'usage des instruments. L'orgue demeure l'instrument par excellence de la musique sacrée. Mais d'autres peuvent aussi entrer en ligne de compte, du moment qu'ils se soumettent au style requis à l'église; les instruments à archets, principalement, peuvent être utilisés.

Quant à ce qui regarde les formes musicales, le Saint-Père répète ici ce qu'il avait déjà écrit dans l'encyclique « Mediator Dei » à propos de la musique moderne : rien n'est à rejeter, à condition que l'on évite le profane, l'indécent et l'incongru.

5. *Le cantique religieux populaire.*

Les chants populaires peuvent exercer une profonde influence sur la piété. On ne pourra pas les employer dans les messes solennelles (sinon avec la permission du Saint-Siège ou dans le cas de la coutume prévue ci-dessus, cfr 1. b), mais bien dans les fonctions sacrées non célébrées solennellement. Ils trouveront une utilisation très large aussi dans les cérémonies non pleinement liturgiques, l'enseignement des enfants et les manifestations de groupes. Il faut encourager la pratique de ces chants, en composer des recueils et les diffuser largement.

6. *Remarque sur les conditions particulières aux pays de mission.*

Les principes énoncés jusqu'ici ont leur pleine valeur dans les régions où le catholicisme est bien établi. En pays de mission, on ne pourra les appliquer qu'après avoir au préalable créé une communauté stable et organisée. Mais, même avant d'assurer ce terrain favorable, que l'on ne perde pas de vue le but à atteindre. Que l'on se fonde en particulier sur l'instinct musical de chaque peuple, qu'on le favorise de manière à développer aussi un style de chants populaires catholiques.

Qu'on se rappelle que, de tout temps, l'Eglise pénétrant en territoire païen y introduisait sa liturgie et ses modes grégoriens, de manière à attirer les populations par la beauté de ses chants.

IV. *Moyens d'exécution*

Les Ordinaires ont le devoir d'user des moyens que leur autorité leur procure, pour faire aboutir ces dispositions.

Ils doivent veiller :

— à la fondation de *Scholae Cantorum*; celles-ci doivent exister dans l'église cathédrale et, autant que possible, dans les églises les plus importantes de chaque diocèse; si l'on ne peut créer de *Schola* ou disposer de voix d'enfants en suffisance, il est permis d'utiliser des chœurs mixtes à voix de femmes selon le décret 4231 de la Congrégation des rites, en observant les règlements prescrits (emplacement choisi loin de l'autel, séparation des hommes et des femmes);

— à l'enseignement du chant aux aspirants au sacerdoce par des maîtres compétents qui appliquent les ordonnances du S. Siège;

— à la formation spécialisée, dans les instituts supérieurs de musique sacrée, de séminaristes ou religieux présentant des dispositions convenables;
— à la désignation d'un délégué de l'évêché ou de l'institut religieux aux fins d'enquêter, rapporter, transmettre les décisions, veiller à leur exécution; on pourra nommer à ce poste un membre du conseil diocésain d'art sacré et utiliser les bons offices des sociétés fondées pour l'extension de la musique sacrée;
— à l'aide et au soutien à donner aux groupements qui répandent le goût et la connaissance de la musique religieuse.

Conclusion

Recommandations et souhaits adressés aux Ordinaires et aux directeurs de musique. Chacun, en veillant à promouvoir le chant sacré, collabore à la grandeur du culte. A tous, le Saint-Père accorde sa Bénédiction.

B. BREF COMMENTAIRE

Trois traits significatifs.

La partie du texte qui rappelle les principes fondamentaux (II[e] partie) est à mettre en relation directe avec les premières lignes de l'instruction de S. Pie X : « La musique sacrée, en tant qu'elle est partie intégrante de la liturgie solennelle, participe à sa fin qui est la gloire de Dieu et la sanctification des fidèles ». Mais il faut attirer l'attention sur *trois élargissements* significatifs introduits dans la présente encyclique.

Premièrement, on élargit la *perspective fondamentale,* en la situant non plus au niveau du culte proprement dit, mais à celui de l'action humaine en tant que telle. Et il faut remonter jusque-là en effet si l'on veut répondre à l'objection de « l'art pour l'art » et corriger une erreur capitale qui existe en bien des milieux. Se basant donc sur les lois mêmes de l'action selon la fin surnaturelle, le Saint-Père montre qu'il n'y a pas un art en soi et inaliénable, aux exigences duquel le culte ne peut que se soumettre, mais qu'il y a, au contraire, une seule fin dernière ordonnant toute activité de l'homme à la gloire de Dieu et régissant par conséquent toute forme d'art.

Or, si l'art profane peut exprimer cette fin de façon médiate et parfois fort lointaine, l'art religieux, par contre, vise à la manifester directement. D'où sa supériorité et en même temps les exigences qui s'imposent à lui. De là aussi les conséquences inévitables de fait : droit pour l'Eglise, gardienne et guide de la piété, de réglementer les expressions de l'art dans le culte extérieur et, négativement, inaptitude foncière de l'incroyant à réaliser de l'art sacré.

La déclaration formelle sur ce dernier point mérite d'être retranscrite :

« En conséquence, que l'artiste incroyant ou éloigné de Dieu intérieurement et dans son comportement externe ne s'adonne pas à l'art religieux. Il lui manque, en effet, cette sorte d'intuition qui fait saisir ce qui répond exactement à la majesté de Dieu et du culte. Il n'a aucune chance que ses œuvres, vides de sens religieux, même si elles témoignent peut-être de sa compétence et de son habileté, expriment cette piété et cette foi qui conviennent à la sainteté du temple de Dieu et soient donc dignes d'être admises dans les édifices sacrés, par l'Eglise gardienne et arbitre de la vie religieuse. »

Il serait trop long de rappeler les anciens débats sur le sujet. Renvoyons seulement le lecteur aux excellentes remarques du P. J. Streignart dans son article : *« Au-dessus d'une querelle. Deux documents ecclésiastiques en matière d'art religieux,* dans la *N.R.Th.,* 1952, p. 944-958; en particulier p. 950 : « Peut-on faire appel pour l'ornementation du sanctuaire à des artistes non-chrétiens? »

Deuxièmement, l'encyclique élargit la *notion même de musique sacrée.* Et c'est là un fait important. Sans doute le terme *musica sacra* n'a jamais été défini strictement dans le sens étroit de musique accompagnant les cérémonies proprement liturgiques. Mais les règles édictées par S. Pie X, parce qu'elles étaient d'abord une réaction contre des abus flagrants dans le domaine liturgique, tendent à faire de *musica sacra* une dénomination liée à l'idée restreinte de musique de culte dans l'Eglise.

Or désormais, on peut appeler aussi musique sacrée la musique religieuse populaire non directement adaptée aux fonctions cultuelles. En effet, le Saint-Père lui applique l'expression : *hoc genus musicae sacrae,* et c'est là, à coup sûr, une dignité nouvelle que l'on reconnaît à l'art populaire. Voici le texte :

« Néanmoins, il faut faire grand cas aussi de cette musique qui, bien qu'elle n'ait pas comme fonction principale de servir à la liturgie sacrée, est cependant par son objet et sa fin un auxiliaire important de la religion et, à ce titre, mérite à bon droit le nom de musique « religieuse ». *Ce type de musique sacrée,* qui a pris naissance dans l'Eglise et s'est développé avec succès sous ses auspices, peut exercer, l'expérience l'atteste, une profonde et salutaire influence sur l'âme des fidèles, qu'on l'utilise soit à l'église dans des cérémonies non-liturgiques, soit hors des édifices du culte, pour diverses solennités et manifestations. En effet, ces chants, composés le plus souvent en langue vulgaire, ont des mélodies qui se gravent dans la mémoire presque sans effort et sans peine; en même temps que les airs, les mots et les phrases demeurent dans l'esprit, on les répète fréquemment, on les comprend plus à fond. C'est ainsi que même les petits enfants, apprenant ces chants sacrés dans le bas âge, y trouvent une aide précieuse pour connaître, goûter et retenir les vérités de la foi, et l'enseignement catéchétique en tire grand profit. Pour les jeunes gens et les adultes, ces chants religieux, en apportant une détente à l'esprit, procurent une saine et honnête distraction; ils confèrent un éclat religieux aux rassemblements et congrès solennels; jusque dans les familles chrétiennes, ils créent joie recueillie, réconfort et profit spirituel. C'est pourquoi ces chants religieux populaires sont aussi un puissant auxiliaire de l'apostolat catholique, et il faut avec le plus grand soin les pratiquer et les encourager. »

Enfin *troisièmement,* l'encyclique élargit le *rôle de la musique sacrée,* en lui assignant non seulement une fonction de rehaussement du culte, mais aussi une valeur hautement apostolique d'enseignement. Ceci a été déjà suggéré dans le texte ci-dessus, mais le Saint-Père y revient nommément dans la suite :

« Ainsi donc, en mettant en relief la valeur multiple et l'efficacité apostolique de la musique sacrée, Nous avons voulu signaler un fait qui peut grandement réjouir et consoler tous ceux qui, d'une façon ou l'autre, la pratiquent et s'y adonnent. Tous en effet, compositeurs, directeurs, chanteurs ou instrumentistes, exercent sans aucun doute, encore qu'à des titres divers, un apostolat au vrai sens du mot; et ils recevront abondamment du Seigneur les récompenses et les honneurs des apôtres, dans la mesure où ils auront fidèlement rempli leur charge. Qu'ils la tiennent donc en haute estime, cette charge qui les élève non seulement au rang d'artistes et de maîtres, mais qui les fait aussi serviteurs du Christ et collaborateurs dans l'apostolat; et que la dignité de leur fonction, ils la manifestent aussi dans la conduite de leur vie. »

Primauté du chant grégorien et rôle du chant populaire.

En descendant aux cas particuliers des diverses formes de musique sacrée (Partie III), l'encyclique reprend l'ensemble des idées du *Motu Proprio.* Mais on remarquera, ici encore, plusieurs aspects nouveaux, non pas dans le détail des directives formulées — car le document pontifical ne touche pas à la législation existante qu'il suppose sans la réinterpréter (sauf en un point qui concerne le chant

populaire) — mais bien plutôt dans l'esprit qui inspire, après expérience de cinquante ans, les tendances du mouvement d'expansion de la musique sacrée.

Disons en bref que, dans l'ordre de l'appréciation des types de musique adaptée au sens religieux, on accentue d'une part *l'importance du chant grégorien* et l'on enregistre d'autre part officiellement, pour la première fois, *la promotion du chant populaire*. De plus, dans l'ordre du champ d'extension des mesures édictées, on tient compte maintenant, de manière explicite, du statut spécial des *rites non romains* et de l'adaptation nécessaire dans les *pays de mission*.

Cela définit en deux mots un esprit : universalisme et, en même temps, mise en valeur des richesses individuelles.

Universalisme d'abord! Nous croyons ne pas faire erreur en lisant dans l'encyclique une volonté d'insister toujours plus fermement sur l'extension la plus large possible à donner au chant grégorien : celui-ci occupe une place d'honneur, comme dans le *Motu Proprio* autrefois, c'est vrai, mais avec un éloge tel que la polyphonie en pâlit quelque peu; on lui applique, à lui seul, les qualités de la musique sacrée (*sancta, ars vera, universalis*); on en exige la connaissance chez tous, fût-elle élémentaire, même là où des exceptions ont été reconnues légitimes; on exprime ouvertement le souhait de lier le plus possible le grégorien à la liturgie en langue latine; on marque le souci de restreindre les dérogations permises. Tous ces détails, et d'autres encore qu'on pourrait relever, montrent une insistance de fait qui ne peut être que délibérée et bien consciente.

Et par ailleurs, *respect des individualités et mise en valeur des richesses personnelles!* Les liturgies orientales ne sont plus passées sous silence; on se préoccupe d'un style propre aux missions; et, davantage encore, la musique populaire en langue nationale reçoit plein droit de cité.

Remarquons toutefois qu'au point de vue de la législation, un seul fait est à enregistrer : il est désormais permis dans les offices non solennels d'introduire des chants en langue vulgaire. A prendre en rigueur les expressions de l'encyclique, il semble légitime d'admettre que cela puisse s'appliquer aux messes chantées à un seul prêtre. Du moins, c'est là une conclusion qui peut se déduire du texte qui dit : *in sacris non sollemniter celebratis*. Les rubriques générales du missel ne connaissent, à vrai dire, que les messes solennelles et les messes privées. Mais elles entendent toujours par messes solennelles celles qui sont chantées avec diacre et sous-diacre. En stricte définition donc, la messe chantée à un seul prêtre n'est pas « solennellement célébrée » et les manuels de liturgie la nomment *missa cantata* par opposition à *missa solemnis*.

Voici en traduction le texte qui traite du chant populaire religieux :

« Aux chants qui ont une relation intime avec la sainte liturgie s'ajoutent, comme Nous l'avons dit plus haut, les chants religieux populaires. Ceux-ci, composés le plus souvent en langue vulgaire, sont nés du chant liturgique lui-même, mais, en raison de leur adaptation plus particulière au génie et au tempérament de chaque peuple, ils offrent une grande diversité suivant le caractère différent des nations et des pays. Pour que ces cantiques religieux servent au bien et au profit spirituel des chrétiens, il faut qu'ils soient pleinement conformes à la doctrine de la foi, qu'ils la proposent et la traduisent correctement, qu'ils usent d'un langage accessible et de mélodies simples, qu'ils évitent les paroles grandiloquentes et creuses; enfin, malgré leur brièveté et leurs facilité, ils doivent être empreints de dignité et gravité religieuse. S'ils sont composés selon ces règles, ces cantiques sacrés, qui sortent pour ainsi dire de l'instinct même de l'âme populaire, remuent profondément le cœur et les sentiments, et suscitent des dispositions de piété. Lorsque, dans les cérémonies religieuses, ils sont entonnés comme d'une seule voix par la foule, c'est avec une puissance d'élan remarquable qu'ils élèvent l'esprit

des fidèles. Ainsi donc, bien que, comme Nous l'avons écrit ci-dessus, ils ne doivent pas être employés dans les messes chantées solennellement, sans faculté spéciale du S. Siège, ils peuvent toutefois, dans les offices non célébrés solennellement, aider de façon extraordinaire les fidèles non seulement à éviter d'assister au saint sacrifice en spectateurs muets et passifs, mais à rattacher leur prière à celle de l'officiant, en suivant l'action liturgique par la pensée et l'expression vocale, à condition que ces chants s'adaptent bien à chacune des parties de l'office; et Nous sommes heureux de savoir que déjà cette coutume se pratique en bien des régions du monde catholique.

» De plus, dans les cérémonies non pleinement liturgiques, ces cantiques religieux, à condition d'avoir les qualités indiquées ci-dessus, sont vis-à-vis des fidèles un moyen qui les attire vers le bien, les éduque, leur communique une piété vraie et enfin les remplit d'une sainte joie, que ce soit à l'intérieur des églises ou à l'extérieur, surtout dans les cortèges pieux, les pèlerinages, les congrès religieux nationaux ou internationaux. Ils seront surtout de la plus grande utilité quand il s'agit de l'instruction des petits enfants à la vérité catholique et encore dans les mouvements de jeunesse et les assemblées des associations pieuses, comme l'expérience l'a fréquemment démontré.

» C'est pourquoi, Nous ne pouvons Nous empêcher de vous exhorter avec insistance, Vénérables Frères, à favoriser et encourager de tout votre zèle, dans vos diocèses respectifs, le chant populaire religieux. Vous trouverez les personnes compétentes qui, si cela n'a pas encore été fait, rassembleront à propos ces cantiques et en feront un recueil, de manière que tous les fidèles puissent plus facilement les apprendre, les chanter commodément et les retenir plus sûrement. Ceux qui ont charge de l'enseignement religieux des enfants ne négligeront pas d'utiliser, comme il convient, ces secours efficaces, et les dirigeants de la jeunesse catholique les emploieront aussi de façon adaptée dans la charge très importante qui leur est confiée. On peut espérer par là arriver au résultat que tous souhaitent : voir disparaître les chansons profanes qui, par la mollesse de leur musique ou le caractère voluptueux de leurs paroles, sont un danger courant pour les chrétiens, surtout les jeunes, et les voir remplacer par des chants qui créent une saine détente et, en même temps, nourrissent et augmentent la foi et la piété. »

Moyens d'action.

Aucun des moyens d'action préconisés par le Saint-Père (partie IV) en vue de l'exécution des principes de l'encyclique n'apporte réellement d'éléments nouveaux. Ces décisions confirment seulement des directives déjà sanctionnées précédemment.

L'intention de la première est sans doute de préciser le sens des autorisations accordées aux chœurs mixtes. Elle reprend les termes mêmes d'un décret de la Sacrée Congrégation des Rites datant de 1908 et les regroupe en ordre plus clair, donnant un sens obvie à ce que le décret n'affirmait que de manière implicite. Voici la traduction des formules de l'encyclique :

« Là où l'on ne peut constituer de *Schola Cantorum* ou recruter un nombre convenable de *Pueri cantores,* il est accordé « qu'un groupe d'hommes et de femmes ou jeunes filles, placé en un endroit destiné à son seul usage et hors du chœur, puisse chanter les textes liturgiques à la messe solennelle, à condition qu'hommes et femmes ou jeunes filles soient tout à fait séparés; tout inconvénient étant évité et la responsabilité des Ordinaires se trouvant gravement engagée sur ce point » (Décret de la S. Congr. des Rites, n. 3964, 4210, 4231). »

Les deux recommandations suivantes vont directement au plus important, car elles visent la formation des prêtres, soit en général, soit par la spécialisation d'éléments bien doués. La première de ces mesures est le numéro 25 du *Motu Proprio*; la seconde faisait déjà l'objet d'une prescription de la Sacrée Congréga-

tion des Séminaires, dans une lettre du 15 août 1949 (*A.A.S.*, XLI, p. 619; *N.R. Th.*, 1950, p. 530).

La désignation d'un délégué de l'Evêché (ou de l'Institut religieux) assure le contrôle et l'exécution à l'échelon du diocèse (ou de la société religieuse). Saint Pie X recommandait dans ce but d'instituer une commission (*Motu Proprio*, n. 24). Le Saint-Père précise actuellement que ce rôle peut être confié à l'un des membres du conseil d'art religieux pour ce qui concerne le diocèse; on pourra aussi employer les services des instituts de musique sacrée.

La dernière recommandation attire l'attention des Evêques sur les faveurs et l'aide à accorder aux groupements qui propagent la connaissance de la musique sacrée. Le Saint-Siège lui-même a toujours donné l'exemple d'un soutien ferme aux institutions de ce genre (cfr par exemple la lettre de S.S. Pie XII au Cardinal Micara, le 2 juin 1951. *A.A.S.*, XLIII, p. 548).

C. DUMONT, S. J.

SENS CHRÉTIEN OU MATÉRIALISTE DE L'ACCOUCHEMENT SANS DOULEUR

Discours aux membres du Congrès international catholique de l'obstétrique et de la gynécologie, en date du 8 janvier 1956. — (*L'Osservatore Romano*, 9-10 janv. 1956).

Recevant un nombreux congrès de spécialistes catholiques de l'obstétrique et de la gynécologie, le Pape a voulu traiter, du point de vue moral et religieux, d'une nouvelle technique, qui affirme revenir à « l'accouchement naturel, sans douleurs » et dans laquelle « on n'utilise aucun moyen artificiel, mais où l'on met uniquement en œuvre les forces naturelles de la mère ».

Dans un discours précédent qu'il rappelle (29 septembre 1949, mentionné dans la *N.R.Th.*, 1949, pp. 1090 et 1072), le Saint-Père avait déjà parlé d'un procédé tout différent : « Pour éviter (à la mère) de souffrir, on l'avait plongée dans une hypnose profonde ». Mais « on constata, remarque-t-il, que ce procédé entraînait une indifférence affective à l'égard de l'enfant ».

« Instruit par cette expérience, on eut soin par la suite d'éveiller la mère plusieurs fois pour quelques moments au cours du travail; on réussit de la sorte à éviter ce que l'on craignait. Une constatation analogue put être faite lors d'une narcose prolongée.

» La nouvelle méthode, dont Nous voulons parler à présent, ne connaît pas ce danger; elle laisse à la parturiente sa pleine conscience, du début à la fin, et le plein usage de ses forces psychiques (intelligence, volonté, affectivité); elle ne supprime, ou, selon d'autres, ne diminue que la douleur.

» Quelle position faut-il adopter à son égard au point de vue moral et religieux? »

I. ESQUISSE DE LA NOUVELLE MÉTHODE

1. — *Ses rapports avec l'expérience du passé.*

Se basant sur les témoignages actuels et sur l'opinion courante des siècles passés, et spécialement sur les fréquentes allusions contenues dans l'Ecriture, le Pape constate que l'accouchement a de tout temps été considéré comme l'une des plus grandes douleurs de l'humanité. C'est à quoi s'oppose la nouvelle méthode.

2. — *La nouvelle méthode considérée en elle-même.*

a) « *Deux considérations générales,* faites par ses tenants, guident et orientent celui qui veut esquisser ses traits principaux... Les fonctions de l'organisme, affirme-t-on, lorsqu'elles sont normales... ne s'accompagnent pas de sensations douloureuses... Sinon la nature se contredirait elle-même... La naissance normale est une fonction naturelle et devrait par conséquent se passer sans douleur. D'où celle-ci provient-elle donc?

» La sensation de douleur, répond-on, est déclanchée et réglée par l'écorce cérébrale, où parviennent les excitations et les signaux de tout l'organisme. L'organe central réagit sur eux de manières très différentes; certaines de ces réactions (ou réflexes) reçoivent de la nature un caractère précis et sont associées par elle à des processus déterminés (réflexes absolus); pour d'autres, par contre, la nature n'a fixé ni leur caractère ni leurs connexions, mais elles sont déterminées par ailleurs (réflexes conditionnés).

» Les sensations de douleur sont au nombre des réflexes (absolus ou conditionnés) provenant de l'écorce cérébrale. L'expérience a prouvé qu'il est possible, grâce à des associations établies arbitrairement, de provoquer des sensations de douleur, même quand l'excitation qui les déclanche en est par elle-même totalement incapable.

» Dans les relations humaines, ces réflexes conditionnés ont comme agent des plus efficaces et des plus fréquents le langage, la parole prononcée ou écrite, ou si l'on veut, l'opinion qui règne dans un milieu et que tout le monde partage et exprime par le langage. »

b) *Eléments de la nouvelle méthode.*

« On comprend par là l'origine des sensations douloureuses vives ressenties à la naissance : elles sont considérées par certains auteurs comme dues à des réflexes conditionnés contrariants déclanchés par des complexes idéologiques et affectifs erronés.

» Les disciples du Russe Pavlov (physiologistes, psychologues, gynécologues), mettant à profit les recherches de leur maître sur les réflexes conditionnés, présentent en substance la question comme suit :

Son fondement. — « L'accouchement n'a pas toujours été douloureux, mais il l'est devenu au cours des temps à cause des « réflexes conditionnés ». Ceux-ci ont pu avoir leur origine dans un premier accouchement douloureux; peut-être l'hérédité y joue-t-elle aussi un rôle, mais ce ne sont là que des facteurs secondaires. Le motif principal en est le langage et l'opinion du milieu qu'il manifeste : la naissance, dit-on, est « l'heure difficile de la mère », elle est une torture imposée par la nature, qui livre la mère sans défense à des souffrances insupportables. Cette association, créée par le milieu, provoque la crainte de la naissance et la crainte des douleurs terribles qui l'accompagnent. Ainsi, quand les contractions musculaires de l'utérus se font sentir au début de l'accouchement, surgit la réaction de défense de la douleur; cette douleur provoque une crampe musculaire et celle-ci, à son tour, un accroissement des douleurs. Les douleurs sont donc réelles, mais elles découlent d'une cause faussement interprétée... »

Son but. — « Telle serait la genèse des douleurs puerpérales.

» On voit par là quels seront le but et la tâche de l'obstétrique indolore. Appliquant les connaissances scientifiques acquises, elle doit d'abord dissocier les associations existant déjà entre les sensations normales des contractions de l'utérus et les réactions de douleur de l'écorce cérébrale. De cette manière on supprime les réflexes conditionnés négatifs. En même temps, il faut créer de nouveaux réflexes, positifs, qui remplaceront les réflexes négatifs. »

Son application pratique. — « Quant à l'application pratique, elle consiste à donner d'abord aux mères (longtemps avant l'époque de la naissance) un enseignement approfondi, adapté à leurs capacités intellectuelles, sur les processus naturels

qui se déroulent en elles pendant la grossesse, et en particulier pendant l'accouchement. Ces processus naturels, elles les connaissent déjà en quelque sorte, mais le plus souvent sans en percevoir clairement l'enchaînement. Aussi beaucoup de choses restaient-elles encore enveloppées d'une obscurité mystérieuse et prêtaient même à de fausses interprétations. Les réflexes conditionnés caractéristiques acquéraient ainsi une force d'action considérable, tandis que l'angoisse et la crainte y trouvaient un aliment constant. Tous ces éléments négatifs seraient éliminés par l'enseignement susdit.

» En même temps on adresse à la volonté et au sentiment de la mère un appel répété pour ne pas laisser surgir des sentiments de crainte non fondés et qu'on leur a montrés tels; il faut aussi rejeter une impression de douleur, qui tendrait peut-être à se manifester, mais qui, en tout cas, n'est pas justifiée et ne repose, comme on le leur a enseigné, que sur une fausse interprétation des sensations organiques naturelles de l'utérus qui se contracte. Les mères sont surtout amenées à estimer la grandeur naturelle et la dignité de ce qu'elles accomplissent à l'heure de la parturition. On leur donne aussi des explications techniques détaillées sur ce qu'il importe de faire pour assurer le bon déroulement de la naissance; on leur apprend, par exemple, comment actionner exactement la musculature, comment bien respirer. Cet enseignement prend surtout la forme d'exercices pratiques, pour que la technique leur soit devenue familière au moment de la naissance. Il s'agit donc de guider les mères et de les mettre en état de ne pas subir l'accouchement de façon purement passive, comme un processus fatal, mais d'adopter une attitude active, de l'influencer par l'intelligence, la volonté, l'affectivité, de la mener à terme dans le sens voulu par la nature et avec elle.

» Pendant la durée du travail, la mère n'est pas laissée à elle-même; elle profite de l'assistance et du contrôle permanent d'un personnel formé selon les nouvelles techniques et qui lui rappelle ce qu'elle a appris, lui indique au moment voulu ce qu'elle doit faire, éviter, modifier et qui, éventuellement, redresse tout de suite ses erreurs, et l'aide à corriger les anomalies qui se présenteraient.

» Telle est, pour l'essentiel, selon les chercheurs russes, la théorie et la pratique de l'accouchement sans douleur. De son côté, l'Anglais Grantly Dick Read a mis au point une théorie et une technique analogue sur un certain nombre de points; dans ses présupposés philosophiques et métaphysiques toutefois, il s'en écarte substantiellement, car il ne s'appuie pas comme eux sur la conception matérialiste. »

Extension et succès. — « En ce qui concerne l'extension et le succès de la nouvelle méthode (appelée méthode psycho-prophylactique), on prétend qu'en Russie et en Chine, elle a déjà été utilisée pour des centaines de milliers de cas. Elle s'est implantée aussi en divers pays de l'Occident; plusieurs maternités municipales auraient mis à sa disposition des sections particulières. Les maternités organisées exclusivement selon ces principes seraient jusqu'à présent peu nombreuses en Occident; la France entre autres en a une (communiste) à Paris; en France également, deux institutions catholiques, à Jallieu et Cambrai, ont adopté complètement la méthode dans leurs services, sans sacrifier ce qui avait fait ses preuves antérieurement.

» Quant au succès, on affirme qu'il est très important : 85 % à 90 % des naissances survenues de la sorte auraient été réellement indolores. »

II. APPRÉCIATION DE LA NOUVELLE MÉTHODE

1. *Appréciation scientifique.* — Certes, dit le Pape, tout n'y est pas encore prouvé scientifiquement et « des juges sérieux formulent des réserves », d'abord sur l'affirmation « que les douleurs de la délivrance sont dues uniquement à des réflexes conditionnés », ensuite « au sujet de l'axiome affirmé quasi à priori : « Tous

les actes physiologiques normaux, et donc aussi la naissance normale, doivent se passer sans douleur, sinon la nature se contredirait elle-même ». Ils n'admettent pas qu'il soit universellement valable sans exception, ni que la nature se contredirait, si elle avait fait de la parturition un acte intensément douloureux. En effet, disent-ils, il serait parfaitement compréhensible, physiologiquement et psychologiquement, que la nature, soucieuse de la mère qui engendre et de l'enfant engendré, fasse par là prendre conscience, d'une manière inéluctable, de l'importance de cet acte et veuille forcer à prendre les mesures requises pour la mère et pour l'enfant ».

Laissant la vérification de ces deux axiomes aux spécialistes, le Pape fait remarquer la différence que la vraie science admet entre la vérité et l'interprétation ou systématisation de la vérité. S'il n'est pas, ou du moins pas encore, possible d'obtenir, à cet égard, une certitude entière, il faut s'abstenir de toute affirmation absolue et considérer les conclusions obtenues comme des « hypothèses » scientifiques.

« Mais renonçant pour l'instant à porter un jugement définitif sur le degré de certitude scientifique de la méthode psycho-prophylactique, Nous allons l'examiner au point de vue moral. »

2. *Appréciation éthique.*

a) *Son « objet » moral n'a rien de mauvais.* — « Cette méthode est-elle moralement irréprochable? La réponse, qui doit en considérer l'objet, le but et le motif, s'énonce brièvement : « Prise en soi, elle ne contient rien de criticable au point de vue moral ».

« L'enseignement donné sur le travail de la nature dans l'accouchement; la correction de l'interprétation fausse des sensations organiques et l'invitation à la corriger; l'influence exercée pour écarter l'angoisse et la crainte non fondées; l'aide accordée pour que la parturiente collabore opportunément avec la nature, garde son calme et sa maîtrise; une conscience accrue de la grandeur de la maternité en général, et en particulier de l'heure où la mère met l'enfant au monde; tout cela ce sont des valeurs positives, auxquelles il n'y a rien à reprocher, des bienfaits pour la parturiente, et ils sont pleinement conformes à la volonté du Créateur. Ainsi vue et comprise, la méthode est une ascèse naturelle, qui garde la mère de la superficialité et de la légèreté; elle influence positivement sa personnalité, pour qu'à l'heure si importante de l'enfantement, elle manifeste la fermeté et la solidité de son caractère. Sous d'autres aspects encore, la méthode peut conduire à des succès moraux positifs. Si on réussit à éliminer les douleurs et la crainte de la naissance, on diminue souvent par là-même une inclination à commettre des actions immorales dans l'utilisation des droits du mariage. »

b) *Le but poursuivi et le motif qui fait agir peuvent être bons, excellents, ou, au contraire, mauvais.* — C'est ici « l'affaire de celui qui prête son aide » à la parturiente. L'action matérielle « peut et doit s'accomplir pour des motifs et en vue d'un but irréprochables, tels que l'intérêt présenté par un fait purement scientifique; le sentiment naturel et noble qui fait estimer et aimer dans la mère la personne humaine, qui veut lui faire du bien et l'assister; une disposition profondément religieuse et chrétienne, qui s'inspire des idéaux du christianisme vivant. Mais il peut arriver que l'assistance recherche un but et obéisse à des motifs immoraux; en ce cas, c'est l'activité personnelle de celui qui prête son aide qui en subit le préjudice; le motif immoral ne transforme pas l'assistance bonne en une chose mauvaise, du moins en ce qui concerne sa structure objective et, inversement, une assistance bonne en soi ne peut pas justifier un motif mauvais ou fournir la preuve de sa bonté ».

3. *Appréciation théologique et religieuse.* — « Il reste à dire un mot d'appré-

ciation théologique et religieuse, pour autant qu'on la distingue de la valeur morale au sens strict. La nouvelle méthode est souvent présentée dans le contexte d'une philosophie et d'une culture matérialistes et en opposition avec l'Ecriture Sainte et le Christianisme. »

a) *La valeur morale d'une technique et l'idéologie du technicien sont deux choses différentes.* — « L'idéologie d'un chercheur et d'un savant n'est pas en soi une preuve de la vérité et de la valeur de ce qu'il a trouvé et exposé...

» Même un chercheur matérialiste peut faire une découverte scientifique réelle et valable ; mais cet apport ne constitue en aucune manière un argument pour ses idées matérialistes.

» Le même raisonnement vaut pour la culture à laquelle un savant appartient. Ses découvertes ne sont pas vraies ou fausses selon qu'il est issu de telle ou telle culture, dont il a reçu l'inspiration et qui l'a marqué profondément.

» Les lois, la théorie et la technique de l'accouchement naturel, sans douleur, sont valables sans doute, mais furent élaborées par des savants qui en bonne partie professent une idéologie, appartiennent à une culture matérialistes ; celles-ci ne sont pas vraies, parce que les résultats scientifiques précités le sont. Il est encore beaucoup moins exact que les résultats scientifiques sont vrais et démontrés tels, parce que leurs auteurs et les cultures d'où ils proviennent ont une orientation matérialiste. Les critères de la vérité sont ailleurs.

» Le chrétien convaincu ne trouve rien dans ses idées philosophiques et sa culture qui l'empêche de s'occuper sérieusement, en théorie et en pratique, de la méthode psycho-prophylactique ; il sait en règle générale que la réalité et la vérité ne sont pas identiques à leur interprétation, subsomption ou systématisation et que, par conséquent, il peut en même temps accepter entièrement l'un et rejeter entièrement l'autre. »

b) *L'accouchement sans douleur n'est pas contraire à l'Ecriture.* — « Une critique de la nouvelle méthode au point de vue théologique doit en particulier rendre compte de l'Ecriture Sainte, car la propagande matérialiste prétend trouver une contradiction éclatante entre la vérité de la science et celle de l'Ecriture. Dans la Genèse (*Gen.*, III, 16) on lit : « *In dolore paries filios* » (« Tu enfanteras dans la douleur »). Pour bien comprendre cette parole, il faut considérer la condamnation portée par Dieu dans l'ensemble de son contexte. En infligeant cette punition aux premiers parents et à leur descendance, Dieu ne voulait pas défendre et n'a pas défendu aux hommes de rechercher et d'utiliser toutes les richesses de la création, de faire avancer pas à pas la culture ; de rendre la vie de ce monde plus supportable et plus belle ; d'alléger le travail et la fatigue, la douleur, la maladie et la mort, bref de se soumettre la terre (cfr *Gen.*, I, 28) »...

« La science et la technique peuvent donc utiliser les conclusions de la psychologie expérimentale, de la physiologie et de la gynécologie (comme dans la méthode psycho-prophylactique), afin d'éliminer les sources d'erreurs et les réflexes conditionnés douloureux et de rendre la parturition aussi indolore que possible ; l'Ecriture ne le défend pas. »

4. *Considérations finales sur l'obstétrique chrétienne.*

a) *Intégrant les nouvelles techniques, qu'elle continue à poursuivre les valeurs religieuses.* « La charité chrétienne s'est depuis toujours occupée des mères à l'heure de l'accouchement ; elle s'est efforcée et s'efforce encore actuellement de leur procurer une assistance efficace, psychique et physique, selon l'état d'avancement de la science et de la technique. Ce peut être le cas à présent pour les nouvelles acquisitions de la méthode psycho-prophylactique dans la mesure où elles rencontrent l'approbation des savants sérieux. L'obstétrique chrétienne peut ici intégrer dans ses principes et ses méthodes tout ce qui est correct et justifié.

» Toutefois, qu'elle ne s'en contente pas pour les personnes susceptibles de rece-

voir davantage, et qu'elle n'abandonne rien des valeurs religieuses qu'elle mettait à profit jusqu'à présent... La mère chrétienne puise dans sa foi et sa vie de grâce la lumière et la force pour mettre en Dieu une pleine confiance, se sentir sous la protection de la Providence et aussi pour accepter volontiers ce que Dieu lui donne à supporter; il serait donc dommage que l'obstétrique chrétienne se borne à lui rendre des services d'ordre purement naturel, psycho-prophylactiques.

b) *Pour le chrétien, la souffrance est aussi une valeur positive.* — « Deux points méritent ici d'être soulignés : le christianisme n'interprète pas la souffrance et la croix de façon purement négative. Si la nouvelle technique lui épargne les souffrances de l'accouchement ou les adoucit, la mère peut l'accepter sans aucun scrupule de conscience; mais elle n'y est pas obligée. En cas d'insuccès partiel ou d'échec, elle sait que la souffrance peut devenir une source de bien, si on la supporte avec Dieu et par obéissance à sa volonté... »

c) *Pour le chrétien, le progrès technique n'est pas une valeur absolue, comme il l'est nécessairement pour le matérialisme.* — « Une deuxième remarque. La pensée et la vie chrétiennes, et donc l'obstétrique chrétienne, n'attribuent pas une valeur absolue aux progrès de la science et aux raffinements de la technique. Par contre une pensée et une conception de vie d'inspiration matérialiste trouvent cette position naturelle : elle leur sert de religion ou de succédané de religion. Bien qu'il applaudisse aux nouvelles découvertes scientifiques et les utilise, le chrétien rejette toute apothéose matérialiste de la science et de la culture. Il sait que celles-ci occupent une place sur l'échelle objective des valeurs, mais que sans être la dernière, ce n'est pas non plus la première. Même à leur égard, il répète aujourd'hui, comme jadis et comme toujours : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice » (Matth., VI, 33). La plus haute, l'ultime valeur de l'homme, elle se trouve, non dans sa science et ses capacités techniques, mais dans l'amour de Dieu et dans le dévoûment à son service. Pour ces raisons, mis en face de la découverte scientifique de l'accouchement sans douleur, le chrétien se garde de l'admirer sans retenue et de l'utiliser avec un empressement exagéré; il la juge d'une façon positive et réfléchie, à la lumière de la saine raison naturelle, et à celle, plus vive, de la foi et de l'amour, qui émane de Dieu et de la croix du Christ ».

R. C.

Bibliographie

THEOLOGIE

K. Rahner. — *Schriften zur Theologie.* I-II. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954-1955, 22 × 14 cm., 414 et 399 p. Prix : 19,80 frs chaque tome.

L'initiative du P. K. Rahner de réunir en volumes des articles parus ces dernières années en diverses revues ainsi que quelques inédits nous vaut deux tomes dont on ne saurait trop estimer l'importance et la valeur. Théologien averti des problèmes de notre temps et nanti d'une solide culture philosophique, l'A. est un de ces rares esprits qui allie à un sens critique très exigeant dans l'étude des sources de la Révélation une vigueur de pensée et une pénétration peu communes et chez qui une fidélité, qui se veut rigoureuse, au Magistère et à ses déclarations ne porte pas préjudice à l'audace d'une réflexion, cherchant avec loyauté des solutions nouvelles, sinon définitives, aux vieux problèmes et aux plus récentes apories.

On s'en rend compte en prenant connaissance des sujets qu'il aborde : la question bien actuelle de la Révélation et de l'évolution du dogme, à laquelle il consacre tout un article : « Pour le problème de l'évolution des dogmes », et certaines remarques judicieuses dans son étude : « Dieu dans le Nouveau Testament » et « Sur le sens du dogme de l'Assomption » ; les problèmes très épineux du Monogénisme, des relations entre nature et grâce, l'appartenance à l'Eglise selon l'encyclique « Mystici Corporis » ; d'autres thèmes enfin qui exercent depuis toujours la sagacité des théologiens : Christologie (Problèmes de christologie aujourd'hui, paru dans *Das Konzil von Chalkedon,* t. III) ; Mariologie : Immaculée Conception, Assomption ; résurrection de la chair, la notion scolastique de grâce incréée, le concept théologique de concupiscence. C'est néanmoins dans le second volume du recueil que se trouvent les études les plus suggestives d'un point de vue pastoral : « La liberté dans l'Eglise », « L'apostolat laïque » (publié en traduction dans la *N.R.Th.,* 1956, p. 3-32), « Réflexions pacifiques sur le principe pastoral » ; « Piété personnelle et sacramentelle », « Vérités oubliées sur le sacrement de pénitence », « Remarques sur la théologie de l'indulgence » et d'autres sujets liés à la morale et à la vie chrétienne : « Dignité et liberté de l'homme », « Problème d'une éthique formelle existentiale »...

Nous ne pouvons songer à apprécier ici en cette brève recension l'apport positif que nous vaut cet effort de réflexion, qui ne manquera pas de susciter des réactions diverses ; une chose est certaine, c'est que le lecteur, qui aura lu, relu et médité ces études denses, bien charpentées, en sortira considérablement enrichi et ne manquera pas de remarquer, à l'encontre de ce qu'en attend l'auteur dans sa préface, que, si la théologie n'a pas de quoi dormir sur ses lauriers, elle a néanmoins, grâce au P. Rahner, fait quelques pas en avant ou découvert des voies nouvelles où elle pourra s'engager dans une fidélité totale à sa propre loi et à sa tradition.

G. Dejaifve, S. J.

L. Da Veiga Coutinho. — *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910).* Coll. Analecta Gregoriana. Vol. LXXIII. Series Facultatis theologicae. Sectio B (n. 26). Rome, Univ. Grégor., 1954, 23 × 16 cm., xxiv-275 p.

C'est un thème passionnant pour les théologiens de métier que la méthode théologique et spécialement le statut propre de la théologie positive et ses rela-

tions avec l'histoire des dogmes. En étudiant ce problème dans la controverse moderniste (1898-1910) M. l'abbé Coutinho ne prétendait pas seulement faire œuvre d'historien, mais apporter un élément de clarté dans le débat engagé depuis le début du siècle et plus que jamais actuel après la définition de l'Assomption de la Vierge.

Faisant l'histoire non du modernisme mais d'une controverse théologique, l'A. jouissait d'une certaine latitude dans le choix et l'appréciation de ses sources : il a donc consciemment omis dans les documents ce qui n'avait pas un rapport direct avec le sujet envisagé (il mentionne p. ex. en une note p. 165 n. 18 les remous provoqués par l'article d'E. Leroy « Qu'est-ce qu'un dogme? » et qui eurent une certaine importance pour l'évolution du modernisme) et il se limite aux protagonistes les plus en vue; reconnaissons volontiers qu'il s'est acquitté de la tâche imposée avec une perspicacité et un souci d'objectivité remarquables.

Dans une première partie, il esquisse la doctrine d'A. Loisy, de Tyrrell, coryphées du mouvement et la diffusion du modernisme en Italie et en Allemagne avec concision certes, mais aussi une précision qui révèle une connaissance directe des œuvres; le seul reproche qu'on pourrait lui faire, c'est de s'être uniquement inspiré de sources catholiques et d'avoir un peu négligé la petite histoire du modernisme contée par eux-mêmes.

La partie la plus originale de la thèse est sans doute la seconde : doctrine des théologiens avant l'intervention du Magistère : avant l'éclatement de la crise (1898-1903), réfutations d'A. Loisy (1903-1904), dans le prolongement de la crise (1905-1907); cela nous vaut d'excellentes monographies sur les contributions iréniques d'un Gardeil, d'un Lemonnyer, une longue analyse de M. Blondel « Histoire et Tradition », les essais de Bainvel, Battifol, Billot, Cavallera, Laberthonnière, Jacquin et quelques autres cherchant à déterminer la nature propre et la méthode de la théologie positive. Peut-être peut-on regretter que l'A. ait fait une place bien modeste au P. Lebreton dans sa réponse à Tyrrell (p. 180-181) et bien de l'honneur à certains théologiens italiens de second rang.

Dans une troisième partie, l'A. présente la doctrine du Magistère sur la question, en la dégageant d'une analyse du décret *Lamentabili,* de l'encyclique *Pascendi* et du serment antimoderniste.

On pourra sans doute chicaner l'A. pour une des conclusions de son enquête, lorsqu'il paraît identifier pratiquement « Tradition au sens formel » et Magistère, à la suite de Billot. Bien qu'il soit seul à nous interpréter authentiquement le sens de la Révélation comme règle de foi prochaine, le Magistère ne représente, à notre avis, qu'une fonction, encore que principale, de la Tradition active : c'est l'Eglise tout entière, en définitive, qui conserve le dépôt de la foi et il y aurait grave méprise pour le théologien à n'en pas tenir compte.

La thèse de M. l'abbé Coutinho rend un inappréciable service aux théologiens par tout l'apport positif patiemment colligé et intelligemment exposé sur une controverse toujours pendante.

On regrettera sans doute que l'A. usant d'une langue qui ne lui est pas familière n'ait pas fait revoir son texte par un lecteur français et évité de la sorte certaines incorrections plus apparentes (la plus bénigne est de parler de « *la* Pascendi » qui sent son italien et met en tout cas l'encyclique en bien fâcheuse compagnie) sans compter les inévitables erreurs typographiques qu'on s'attend à trouver en tout livre français publié à l'étranger, même en Italie.

G. Dejaifve, S. J.

P. Parente. — *L'io di Cristo.* 2e édit., Brescia, Morcelliana, 1955, 24 × 16 cm., 396 p. Prix : 1.800 lires.

Faut-il dire que le Christ, en vertu de sa nature humaine, possède un moi humain? On sait que c'est l'opinion professée par le P. Galtier et qu'elle a trouvé un redoutable adversaire en Mgr Parente. Ce dernier publie une seconde édition, refondue, du traité où il expose sa conception de la psychologie du Christ, et les raisons pour lesquelles il exclut de l'unique personne du Verbe incarné tout moi humain. Ce volume a un objet très vaste : il reprend l'interprétation des données de l'Ecriture et refait l'histoire de toute la tradition, avec les controverses de l'époque patristique et l'élaboration des systèmes scolastiques. Dans un

tel ensemble, l'auteur est contraint de traiter sommairement certaines questions, de passer rapidement sur des textes difficiles, comme celui de saint Thomas qui affirme deux *esse,* un principal et un secondaire, dans le Christ, et qui a provoqué dernièrement des mises au point du P. Diepen et de J. Maritain. On ne saurait reprocher cette rapidité à l'auteur, vu l'amplitude de la matière qu'il a voulu nous livrer. Il ne nous appartient pas ici, en quelques lignes, d'apprécier le fond du débat; mais la position de Mgr Parente peut revendiquer de solides appuis dans la tradition. La controverse a ceci d'heureux qu'elle permettra certainement un approfondissement dans la connaissance de la psychologie du Verbe incarné. J. Galot, S. J.

F.-J. Leenhardt. — *Ceci est mon corps.* Explication de ces paroles de Jésus-Christ. Coll. Cahiers théologiques, 37. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 23 × 16 cm., 76 p. Prix : 3,85 frs.

Cet ouvrage manifeste une remarquable évolution de la pensée de l'auteur, évolution due avant tout à une plus profonde analyse théologique du donné scripturaire sur l'Eucharistie. Ce donné implique en effet de manière frappante une efficacité sacramentelle. M. Leenhardt reconnaît cette efficacité et réagit contre la tendance de beaucoup de protestants à ramener exclusivement l'action divine dans les hommes à une action de la Parole. Les sacrements sont un prolongement de l'Incarnation, et si on les regarde dans cette perspective, il est légitime de parler d'une efficacité *ex opere operato* : l'auteur s'est rendu compte que, par cette formule, la théologie catholique ne voulait pas désigner une opération magique ou mécanique, mais l'opération du Christ lui-même, qui agit par le rite sensible. Aussi se rapproche-t-il des positions catholiques en admettant une véritable présence du corps du Christ dans l'Eucharistie; il admet même le vocable de transsubstantiation, en le concevant néanmoins comme exprimant, non pas une conversion de la substance matérielle du pain à la substance matérielle du corps de Jésus, mais plutôt comme une nouvelle finalité assignée au pain, finalité qui pose en quelque sorte la réalité du corps. L'auteur tend également à discerner dans la Cène un renouvellement du sacrifice, et l'on peut noter encore un autre rapprochement avec la théologie catholique dans le fait qu'il affirme l'insuffisance de la notion d'une Eglise invisible. Pourquoi ce rapprochement? Il résulte de ce que M. Leenhardt a osé adopter une interprétation de l'Ecriture qui soit guidée par l'Ecriture elle-même et non par des préjugés, et qu'il n'a pas hésité à prendre une position semblable à celle des catholiques lorsqu'elle lui paraissait plus conforme à la vérité. Certes, il n'est pas encore allé jusqu'au bout de ses conclusions, car certaines craintes, comme celle de l'idolâtrie ou d'une excessive matérialisation, l'empêchent encore d'accepter en son intégralité la transsubstantiation, ni d'approuver la conservation du Corps eucharistique. Mais on peut espérer que ces craintes, comme d'autres, se dissiperont peu à peu, en même temps que se complétera la formation, déjà si poussée, de la doctrine eucharistique de l'auteur. J. Galot, S. J.

H.-E. Hengstenberg. — *Der Leib und die letzten Dinge.* Ratisbonne, Pustet, 1955, 20 × 12 cm., 302 p. Prix : cartonné, 9 marks; relié, 11 marks.

Remaniement d'un ouvrage publié en 1938 sous le titre « Mort et accomplissement », ce livre se présente comme un ensemble de réflexions philosophiques sur le corps tel qu'il apparaît dans l'expérience humaine et tel que sa destinée est définie par la révélation. L'auteur cherche à montrer la noblesse du corps humain par le fait que se prépare dès maintenant sa glorification. Pour mieux la mettre en évidence, il veut établir une distinction entre « körperliches » et « leibliches », c'est-à-dire entre deux degrés de corporéité, une corporéité simplement matérielle et quantitative, et une corporéité douée de vitalité supérieure sous l'influx de l'âme. La relation entre ces deux corporéités serait analogue à celle qui existe entre nature et grâce. Ces réflexions seront un stimulant à pénétrer davantage la signification de notre vie corporelle, promise à une glorieuse destinée, qui demeure un mystère. J. Galot, S. J.

G. M. Eldarov, O.F.M.Conv. — *Presenza della teologia.* Saggio su una recente controversia alla luce dell'enciclica « Humani generis ». Coll. Studio teologico per laici. Serie B, Studi maggiori, N. 1. Padoue, Il Messaggero di S. Antonio, 1954, 25 × 17 cm., 155 p. Prix : 800 lires.

Cette thèse de doctorat comprend les parties suivantes. Un premier chapitre rappelle très brièvement, mais avec le détail bibliographique nécessaire, les phases de trois controverses qui eurent pour objet l'adaptation de la théologie aux temps actuels : discussion sur le problème théologique, discussion sur la théologie kérygmatique, et surtout — car ces deux moments n'étaient que des étapes annonciatrices d'un débat plus important — discussion au sujet des idées éparses que l'on a communément regroupées et étiquetées, après la guerre, sous le nom de « théologie nouvelle ». Le second chapitre tente précisément de faire une synthèse aussi souple que possible de ces éléments, qui ne furent jamais l'objet d'un programme défini, mais se trouvèrent disséminés en diverses publications teintées d'un esprit moins traditionnel dans les méthodes d'exposition et préoccupées d'obtenir l'audience des contemporains. Ensuite, sous le titre : « L'idéal théologique de S. Thomas », l'auteur expose le point de vue des défenseurs de la *philosophia perennis.* Le dernier chapitre confronte plusieurs passages de l'encyclique *Humani Generis* avec les idées nouvelles, en signalant les rapprochements et les allusions qu'y ont discernés les commentateurs de toutes tendances, des plus sévères aux plus bienveillants. Les qualités de ce livre sont une belle clarté de synthèse qui a su mettre en ordre les données souvent disparates d'un passé très récent, un grand souci d'objectivité, une impartialité absolue et une entière sympathie vis-à-vis des personnes à quelque tendance qu'elles appartiennent. Le chapitre second, le plus difficile à réaliser dans l'interprétation et l'exposition, pourra rencontrer des critiques sur des points particuliers, mais on ne niera pas qu'il soit écrit avec solidité et justesse dans l'ensemble. Forcément des résumés de pensée contemporaine raidissent le tour de certaines expressions et restent toujours en-deça des nuances, minimes au premier aspect — mais, en matière si délicate, parfois importantes — que les auteurs ont voulu y mettre. Bien qu'il ne puisse suppléer par conséquent à la lecture intégrale de tous les textes originaux, le travail du P. E. est une excellente introduction à l'étude des débats récents au sujet de la méthode théologique. C. Dumont, S. J.

THEOLOGIE POSITIVE

ÉDITIONS DE TEXTES

Coll. *Sources chrétiennes.* Paris, Edit. du Cerf, 20 × 13 cm.

N° 39. Lactance. — *De la mort des persécuteurs.* I-II. Introd., texte critique et traduction par J. Moreau. 1954, 482 p. Prix : 1.650 frs.

N° 40. Théodoret de Cyr. — *Correspondance,* I. Edit. Y. Azéma. 1955, 138 p. Prix : 630 frs.

N° 41. Eusèbe de Césarée. — *Histoire ecclésiastique. Livres V-VII.* Texte grec, trad. et notes de G. Bardy. 1955, VIII-231-238 p. Prix : 1.690 frs.

N° 42. Jean Cassien. — *Conférences I-VII.* Introd., texte latin, traduct. et notes par Dom E. Pichery. 1955, 282 et 74-277 p. Prix : 1.200 frs.

Les quatre volumes de *Sources chrétiennes* présentés ici se recommandent à des titres divers, dont certains doivent être soulignés assez fortement. C'est le cas de l'édition de la courte diatribe de Lactance contre les empereurs persécuteurs des chrétiens, *De la mort des persécuteurs,* par M. J. Moreau, professeur à l'Université de la Sarre (Sarrebruck). L'œuvre, en soi, est brève, mais

l'introduction et les notes dont l'a dotée son éditeur, ont donné au commentaire, très personnel, une ampleur, une originalité et une valeur inaccoutumées. Si l'édition du texte, connu par un seul manuscrit et fort bien publié déjà par Brandt dans le *Corpus* de Vienne, ne présente pas de difficultés majeures, l'ouvrage lui-même, depuis le jour où le Prof. H. Grégoire a tracé de la politique « chrétienne » de Constantin une image plus nuancée que l'opinion traditionnelle, s'est tout à coup trouvé à l'avant-plan des préoccupations critiques. Alors que la valeur historique du pamphlet avait été, jusque dans ces derniers temps, décriée et ravalée nettement au-dessous de la *Vita Constantini* que la tradition attribue à Eusèbe de Césarée, elle a depuis reconquis la faveur de nombreux critiques qui n'hésitent plus à la situer bien au-dessus de celle de la *Vita*. M. Moreau, ancien disciple de M. Grégoire, a passé plusieurs années à examiner ce problème; son avis a donc du poids. Cet avis fait sans doute et très judicieusement la part très large au pamphlétaire, mais il n'en reste pas moins vrai que celui-ci, quelles que soient ses intentions ou ses interprétations partisanes des faits, et du moins quand il raconte des événements qui lui sont contemporains, parle en connaissance de cause. Ainsi le *De mortibus persecutorum* a une valeur documentaire très réelle en tout ce qui concerne l'époque de la Tétrarchie, et cela n'est pas si peu de chose pour qui sait quel tournant de l'histoire représentent ces deux *decennia*. Et comme en plus de l'intention religieuse indéniable l'ouvrage révèle aussi une orientation politique, et celle-ci nettement favorable à Constantin, encore qu'à l'égard de Licinius, son dernier adversaire, elle n'apparaisse pas si hostile qu'on aurait pu l'attendre, on peut donc assurer que l'œuvre reflète les vues apologétiques et politiques d'un chrétien lettré et patriote, orienté politiquement vers Constantin, mais à une époque où sa cause n'avait pas encore pleinement triomphé. Dès lors aussi la date de composition de l'ouvrage la plus probable se situe vers les années 318-319.

2. M. Azéma, agrégé de l'Université de Paris, a entrepris de son côté une œuvre de longue haleine, car dans son premier volume de la *Correspondance* de Théodoret, il ne nous fournit encore que 48 lettres sur les 232 dénombrées comme existant encore aujourd'hui. Les recueils de lettres sont toujours importants pour l'histoire tant des personnes que des doctrines, des institutions ou de la littérature. Le rôle exceptionnel joué par Théodoret à tous ces points de vue ne peut qu'accentuer, dans le cas présent, cette valeur intrinsèque. Si l'on ajoute que les lettres publiées aujourd'hui ne se trouvent pas dans la Patrologie grecque (elles ont été publiées pour la première fois en 1885 par Sakkélion et dans un ouvrage passablement rare), que la traduction française est la première qui en soit donnée, et que M. Azéma a pris la peine, dans un chapitre de son Introduction, de nous éclairer avec soin sur le *curriculum vitae* des correspondants de Théodoret, son édition est suffisamment pourvue de titres de recommandation pour que l'on se mette en peine d'en rechercher d'autres.

3. Nous aurons peu de choses à dire au sujet du deuxième tome de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée que vient de faire paraître M. le chan. Bardy, l'infatigable vétéran des études patristiques. Le lecteur a déjà eu l'occasion de prendre connaissance du premier tome (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 314). L'édition vaut surtout pour sa traduction et ses notes explicatives, le texte grec ne différant que fort peu de celui de Schwartz, pris d'ailleurs pour base. Le tome II contient les livres V à VII, qui traitent des événements survenus entre la persécution de Lyon (177) et celle de Dioclétien (303), période particulièrement riche par le nombre des écrivains ecclésiastiques de valeur (Irénée, Clément, Origène, Hippolyte, Denys d'Alexandrie) et des hérésies (gnosticisme, montanisme, novatianisme, sabellianisme, Paul de Samosate, etc.).

4. Enfin, l'édition du premier volume des *Conférences* (Conférences I-VII) de Jean Cassien par dom Pichery de l'abbaye de Wisques se meut dans la ligne traditionnelle de ce genre de publications. Le texte latin a trouvé dans Petschenig un éditeur consciencieux. Il était donc normal de le prendre pour base. Quant à la traduction, les *Conférences* ne sont pas de ces œuvres abstraites ou doctrinales qui imposent une initiation ardue à qui veut en saisir les nuances. Leur style est direct, familier et concret, encore qu'assez confus et touffu par endroits en sorte qu'une certaine adaptation à la langue française s'impose. Dom Pichery, qui s'était déjà fait la main, en publiant il y a trente ans des

extraits de Cassien dans la série des *Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques*, s'est acquitté de sa nouvelle tâche de façon satisfaisante. Sa traduction a conservé aux *Conférences* cette fraîcheur, naïve et sobre à la fois, du texte latin, qui font de cet ouvrage un compagnon presque idéal pour qui désire se délasser sans contrainte tout en nourrissant son âme. Ch. Martin, S. J.

S. Albertus Magnus. — *Opera omnia.* T. XII. *De natura et origine animae. De principiis motus processivi. Quaestiones super de animalibus.* Edit. B. Geyer et E. Filthaut, O.P. Munster, Aschendorff, 1955, 33 × 25 cm., xlviii-362 p. Prix : 72 marks broché.

Le troisième volume de la nouvelle édition critique des œuvres de S. Albert le Grand (tome XII selon le plan général de la collection) ouvre la série des commentaires d'Aristote. Les deux premiers traités, *De natura et origine animae, De principiis motus processivi* (B. Geyer), formaient à l'origine les livres XX et XXII du *De animalibus*. Mais ils en furent détachés par S. Albert lui-même pour devenir deux opuscules indépendants. Les éditeurs de Cologne les publient dans le volume qui suivra immédiatement le *De animalibus* encore à paraître. Cette anticipation laisse en suspens divers points de critique, tels la discussion approfondie de la date de composition et la description du manuscrit autographe qui contient tout l'ensemble et sera étudié dans les prolégomènes aux futurs tomes IX-XI. Ainsi que cela s'impose, les deux textes sont édités d'après l'autographe (l'un imprimé pour la première fois, le second après H. Stadler qui l'avait déjà publié en 1909). Cependant la comparaison de l'autographe avec trois manuscrits qui en dépendent immédiatement a été précieuse pour la solution de plusieurs difficultés et quelques corrections. En outre, il n'était pas sans importance de noter aussi les variantes existant dans le reste des manuscrits : ceux-ci dépendent en effet presque tous d'un archétype de l'édition séparée, seule répandue au moyen âge et que S. Albert a pu, bien qu'on n'en ait pas de preuve certaine, considérer comme authentique.

Les *Quaestiones super de animalibus* ont été découvertes seulement voici une trentaine d'années. On connaît maintenant de cet ouvrage huit témoins, très différents quant à l'ampleur et l'état du texte; situation de fait qui posait à l'éditeur des problèmes particulièrement délicats à résoudre. Le P. Filthaut donne les principes de solution et justifie sa méthode. En réalité, il ne s'agit pas ici d'un texte original de S. Albert, mais d'une *reportatio* : si les idées appartiennent bien au saint dans leur substance, la présentation n'est pas de lui, mais de l'élève qui a pris les notes et des autres rédacteurs qui les eurent en main et les remanièrent à leur guise. Dans ces conditions, quelles règles fallait-il suivre pour établir le texte? Il convenait de remonter le plus possible à la première réportation, celle de Conrad d'Autriche, en utilisant surtout le manuscrit de Milan (*M*) qui en apparaît comme une copie, quitte à corriger ses nombreuses fautes d'après les témoins les plus apparentés, selon une judicieuse combinaison des valeurs dans laquelle *M* représente toujours l'indicateur principal. Un apparat critique abondant permet d'avoir une vue suffisante de la diversité des témoins. On y a toutefois omis de citer le manuscrit de Mayence dont la recension est trop éloignée de la version première. De plus, les circonstances ont voulu que deux manuscrits (Rome Angelica et Vienne) fussent découverts après l'établissement et l'impression du texte. Ils ne sont donc pas utilisés non plus, mais afin d'éviter une omission totale d'éléments qui pourraient s'avérer utiles, on a ajouté en appendice un échantillon de leurs variantes, en reconstruisant intégralement l'apparat critique des huit premières pages de l'édition. Celle-ci n'est donc pas la plus parfaite que l'on eût pu rêver. L'auteur lui-même le regrette et l'on ne pourra à coup sûr lui adresser personnellement de reproche. Pour le reste, toutes les qualités déjà vantées unanimement lors de la publication des deux premiers volumes se retrouvent dans celui-ci. C. Dumont, S. J.

A. Wachtel. — *Alexander Minorita Expositio in Apocalypsim.* Coll. Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band I. Weimar, H. Böhlaus, 1955, 23 × 15 cm., lx-576 p. Prix : 47,80 marks.

Un commentaire de l'apocalypse peut entrer tout naturellement dans une collection historique lorsque, à l'instar de celui-ci, il établit un concordisme exact entre les données scripturaires et les événements de l'histoire. Selon l'ordre rigoureux des chapitres et des versets, on voit se dérouler sous les symboles qui les annoncent, les faits et gestes du monde, depuis l'origine des sept églises d'Asie et les persécutions, décrites dans le détail, jusqu'à la fondation des deux ordres mendiants de S. François et de S. Dominique qui posent les fondements de la Jérusalem céleste. De ce document de valeur exceptionnelle pour l'étude des sources du moyen âge, on ne possédait pas encore d'édition définitive. En 1873 avait été publiée une reproduction photographique d'un manuscrit, celui de Prague. Mais ce n'est qu'en 1906 que l'on s'attacha à une étude du texte plus approfondie. Depuis lors, divers travaux révélèrent l'importance du commentaire, en découvrirent de nouveaux témoins, explorèrent ses sources, étudièrent aussi l'intéressante iconographie qui rehausse le texte dans plusieurs manuscrits. C'est maintenant la première édition critique complète que nous présente A. Wachtel dans le premier volume d'une nouvelle série des M.G.H. Le nom du rédacteur est donné sans autre précision que son appartenance (comme laïque) à la famille de S. François. Les identifications proposées avec A. de Bexhövede ou A. de Stade ne reposent pas sur des arguments décisifs. Toutefois, dans l'introduction à la p. XII, le nom d'A. de Brême est encore employé. Le commentaire n'est pas rédigé d'une seule venue et comporte des retouches diverses. Un premier projet non conservé date de 1235. Une rédaction étendue fut retravaillée ensuite, que trois manuscrits nous ont conservée. En 1248, Alexandre lui-même en tira une abréviation. Puis l'année suivante, il apporta les derniers compléments à la rédaction originale qui devint ainsi définitive. Ce texte est conservé dans un seul manuscrit, celui de Breslau (*Universitätsbibl. I Q 19*). Une intervention étrangère, celle probablement d'Albert de Stade, amena encore quelques détails à l'ouvrage déjà achevé. C'est le manuscrit de Breslau qui sert de base à l'édition. Mais tous les autres témoins ont été utilisés et le relevé des variantes principales est donné avec précision. Les sources du commentaire, citées d'abord dans l'introduction selon un regroupement qui en fixe bien l'importance respective, sont ensuite repérées et notées dans le texte avec une abondance qui témoigne d'une érudition et d'un souci de rigueur vraiment remarquable. Le tout est repris dans les index précieux qui rassemblent aussi, comme il convient, les données onomastiques. Seule l'iconographie n'est pas reproduite; elle reste en dehors des intentions d'une collection de sources historiques, mais on donne au moins une brève description des 85 miniatures connues, avec le signalement des études qui s'y rapportent. C. Dumont, S. J.

Coll. Franciscan Institute Publications. Text Series. St. Bonaventure, The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1955, 23 × 16 cm.

N° 7 : Gregorii Ariminensis, O.E.S.A. — *Super Primum et Secundum Sententiarum* (Reprint of the 1522 Edition). 180 et 129 fol. Prix : 7,50 $.

N° 8 : Saint John Damascene. — *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus.* Edit. E. M. Buytaert, O.F.M., LIV-424 p.

N° 9 : W. Burleigh. — *De puritate artis logicae tractatus longior.* With a revised Edition of the Tractatus Brevior. Edit. Ph. Boehner, O.F.M., XVI-264 p.

N° 10 : Henrici de Werla, O.F.M. — *Opera omnia.* I. *Tractatus de immaculata conceptione beatae Mariae virginis.* Edit. S. Clasen, O.F.M., XXVIII-112 p.

La collection des *Textes médiévaux,* philosophiques et théologiques, du *Franciscan Institute* de Saint Bonaventure, s'est enrichie dans le courant de l'année 1955 de quatre volumes intéressants.

1. Grégoire de Rimini, *Commentaire sur le premier et le deuxième Livre des*

Sentences. Simple réédition anastatique de l'édition de Venise de 1522. Rien de particulier n'est donc à signaler à son sujet si ce n'est que les médiévistes apprécieront à sa juste valeur la facilité de pouvoir acquérir pour un prix extrêmement modique et utiliser sous un format réduit, mais encore lisible à l'œil nu, les quelque 325 folios des deux tomes de 1522, réunis ici en un seul volume. L'auteur est d'importance. Grégoire de Rimini s'inscrit parmi les plus grands théologiens de l'Ecole augustinienne au XIV^e^ siècle, encore que son enseignement se soit écarté en des points fondamentaux de la doctrine officielle de l'Ordre représentée par Gilles de Rome. Sa tendance le porte plus en direction du scotisme et de l'occamisme que du thomisme, et l'augustinisme lui est redevable d'un retour de faveur. S'il paraît toujours prématuré, dans l'état actuel de nos connaissances des doctrines théologiques des XIV^e^ et XV^e^ siècles, de le ranger parmi les théologiens qui ont influencé directement la pensée du jeune Luther, il compte, en tout cas, avec Duns Scot, Auriol, Bradwardin et Occam au nombre de ceux qui ont le plus efficacement contribué, à partir du XIV^e^ siècle, à créer petit à petit le climat favorable à l'éclosion des idées du réformateur.

2. Autre édition importante : le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène dans les deux versions latines médiévales de Burgondio de Pise et de Cerbanus. Cette dernière n'est que partielle (Livre III, ch. 1-8), d'une influence limitée, bien qu'ayant été utilisée par Pierre Lombard; de plus elle a été publiée deux fois déjà, en 1940 et 1951. Il en va tout autrement de celle de Burgondio de Pise. C'est surtout grâce à la version latine de celui-ci en effet que Jean Damascène a forcé les portes de la théologie occidentale, laquelle paraît avoir ignoré complètement le texte grec. On la trouve citée dès Pierre Lombard dans son *Livre des Sentences* et le problème chronologique des deux ouvrages est intimement lié. Le P. Buytaert se détache sur ce point de l'avis traditionnel qui place la version de Burgundio de Pise entre 1149 et 1150 et les *Sentences* en 1150-1152. Pour lui, il faut reculer leurs dates respectivement jusqu'en 1153-54 et 1157. Il rejoint d'ailleurs par là, quoique par une voie différente, le jugement du P. D. van den Eynde sur la date des *Sentences.* Le texte de la version de Burgundio a été fort utilisé au moyen âge. Plus de 125 manuscrits, décrits dans l'Introduction de l'édition du P. Buytaert, dont nombre du XIII^e^ siècle, attestent sa grande diffusion. Pourtant l'œuvre était encore inédite aujourd'hui. L'édition actuelle est basée sur une bonne dizaine de manuscrits, presque tous du XIII^e^ siècle, mais surtout sur le *Vatic. latin. 313,* qui pourrait même remonter à la fin du XII^e^ siècle et représente un stade plus ancien de la tradition. Son texte est divisé en 100 chapitres selon l'ordonnance originale de Jean Damascène et de Burgundio de Pise, mais elle mentionne en outre les divisions de Migne et sa pagination.

3. Sous le nom de *De puritate artis logicae* il existe deux ouvrages de Walter Burleigh, le *doctor planus et perspicuus,* contemporain et adversaire d'Occam : un *Tractatus brevior* et un *Tractatus longior,* lesquels se recouvrent partiellement. Le terme de « De puritate... » fait presque certainement allusion aux théories de la logique occamiste que les deux ouvrages combattent, mais leurs relations mutuelles sont encore trop obscures pour qu'on puisse avancer à leur sujet autre chose que des hypothèses. Le *Tractatus longior* doit être placé avant 1329, un peu après la *Summa logicae* d'Occam, laquelle peut être datée, selon l'opinion courante, de 1324. Le P. Boehner en donne l'édition d'après une base exceptionnellement solide : cinq manuscrits écrits avant ou aux environs de 1350, soit moins de 30 ans après la composition de l'ouvrage lui-même. Quant au *Tractatus brevior,* une première édition en avait déjà été donnée dans la même collection, mais était épuisée. La découverte d'un second manuscrit, le *Vatic. latin. 3066,* a permis au P. Boehner de la reproduire en texte légèrement amélioré.

4. L'édition des *Opera omnia* d'Henri de Werl, O.F.M., débute par une *quaedam quaestio disputata per venerabilem Henricum N. Ordinis Fratrum Minorum et provincialem Coloniensem, de Conceptione Virginis Mariae gloriosae.* L'éditeur, le P. Clasen, avait déjà déterminé dans plusieurs articles qu'il s'agissait du célèbre scotiste allemand Henri de Werl, professeur renommé de l'Université de Cologne, mort en 1463. Inutile de dire que les idées du traité sont pleinement conformes à la grande tradition franciscaine si sensible à défendre

le privilège de la Vierge. Comme son intitulé l'indique, il s'agit d'une *quaestio disputata* qui se rattache au Livre III des *Sentences,* dist. 3, pars 1, art. 1, 2, 3. Elle aurait été enseignée par Henri de Werl à l'Université de Cologne en 1432, puis recueillie dans un volume de *Miscellanea* sur l'Immaculée Conception, transcrit en 1444 pour le compte de l'évêque Otto de Constance (manuscrit de Karlsruhe, Landesbibl., Reichenau Cod. perg. XXXIV) à l'occasion des discussions survenues au Concile de Bâle. Ch. Martin, S. J.

Analecta Mediaevalia Namurcensia. Louvain, Nauwelaerts; Lille, Giard, 25 × 17 cm.

4 : Pierre le Chantre. — *Summa de sacramentis et animae consiliis.* Première partie. Edit. J.-A. Dugauquier. 1954, xciv-204 p. Prix : 200 frs belges.

5 : *Florilegium Morale Oxoniense Ms. Bodl. 633. Prima Pars. Flores philosophorum.* Edit. Ph. Delhaye. 1955, 130 p. Prix : 100 frs belges.

1. La *Summa de sacramentis et animae consiliis* de Pierre le Chantre est la principale des œuvres inédites de cet auteur dont l'activité littéraire se situe dans le dernier quart du XII[e] siècle. En se chargeant de la publier M. Dugauquier rend un service que les médiévistes apprécieront. Son mérite est réel car l'entreprise est d'envergure et prendra plusieurs fascicules de la collection. Le premier paru, gros de 200 pages, ne contient que la section, minime, sur les sacrements de l'Ancienne Alliance, le Baptême, la Confirmation, l'Extrême Onction et l'Eucharistie. Il reste encore un long traité, moral surtout, sur la Pénitence et le péché, et, enfin, partie qui coïncide au « de animae consiliis », une sorte de *liber casuum conscientiae* très long où sont résolus une masse imposante de cas de morale et de droit canon. A quoi s'ajouteront, en annexe, une série de *quaestiones scholares,* ou cas de conscience, que trois manuscrits conservent en appendice à la Somme. Tout cet ensemble ne se meut guère ou fort peu, dans le domaine de la spéculation théologique. Pierre le Chantre est surtout moraliste et casuiste. La publication du texte ne présente pas de difficulté majeure bien que les témoins manuscrits d'une œuvre si étendue soient forcément peu nombreux. Huit manuscrits ont été utilisés (dont deux incomplets et un résumé). La plus grande difficulté est peut-être le caractère assez « mouvant » du texte, l'ordre de succession des questions traitées et aussi parfois leur rédaction variant de manuscrit à manuscrit. Il a donc fallu nécessairement en prendre un pour base, sans que cela signifie, en soi, un texte meilleur. Le choix s'est porté sur l'exemplaire de Troyes, *Bibl. munic. 276* (fin du XII[e] siècle), qui, des quatre manuscrits principaux, donne la Somme au complet, quoique sous sa forme la plus courte.

2. Le *Florilegium morale Oxoniense* (*ms. Bodl. 633*) est une autre œuvre intéressante pour l'enseignement de la morale au XII[e] siècle. L'éditeur est le chan. Delhaye dont les recherches se sont tournées avec insistance de ce côté depuis plusieurs années. Curieux recueil que ce *cod. Bodl. lat. 633*! C'est un volume de *miscellanea,* constitué par la jonction de sept petits manuscrits d'origines diverses, le noyau primitif de la collection remontant selon toute vraisemblance à la fin du XII[e] siècle et à l'abbaye cistercienne de Worcester. Le deuxième petit manuscrit (celui qui contient le *Florilegium*) ne fut annexé au volume qu'au XV[e] siècle et son origine est inconnue. Le *Florilegium* lui-même est un ouvrage de facture assez simple : deux parties dont la première, assez courte et ramassée, sorte d'Introduction, est d'allure philosophique, et la seconde, beaucoup plus longue, un florilège de citations de moralistes anciens. La partie philosophique est une sorte d'éthique fondamentale dont on perçoit sans difficulté les cinq divisions, traditionnelles d'ailleurs : le bien et le mal; l'âme humaine; la vertu et les vertus; les vices; enfin, les portraits du sage et du mauvais. M. Delhaye n'a pas eu de peine à y découvrir de nombreuses influences philosophiques platoniciennes et tout particulièrement celle du *De Platone et eius dogmate* d'Apulée, dont de larges extraits, anonymes, sont même reproduits. A côté de cet auteur, Cicéron et saint Augustin sont également utilisés, mais quel que soit le démar-

quage ou adaptation chrétienne, l'ouvrage est fondamentalement inspiré par l'antique morale païenne et cette constatation est, avec la preuve nouvelle de l'existence d'une théologie morale bien vivante dès avant le XIII[e] siècle, une des conclusions les plus intéressantes de cette étude. Quant à la publication du texte, le présent fascicule ne contient que la seule première partie, la seconde, c'est-à-dire le florilège, devant être publiée plus tard par M. Talbot, du Warburg Institute. Ch. Martin, S. J.

D. Martin Luther. — *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* Band 9. Hälfte 2. Weimar, H. Böhlau, 1955, 28 × 20 cm., L-394 p.

La *Deutsche Bibel* est, dans la grande édition de Weimar des *Luthers Werke,* la seule section où s'impose encore un assez gros effort d'achèvement. Pourtant, le travail, interrompu par la guerre, a repris vigoureusement et s'est déjà matérialisé dans la publication d'un volume en 1954 (tome VIII : édition du Pentateuque; cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 763-764) et d'un autre en 1955 (celui que nous présentons ici), tandis qu'un troisième est à l'impression. Les perspectives sont donc rassurantes et restent conformes au plan décrit dans l'Introduction du Band VIII (p. VI). Le tome paru en 1955 est la deuxième partie du tome IX, la première ayant vu le jour en 1939. Elle poursuit la publication de la traduction allemande de l'Ancien Testament depuis le deuxième Livre des Rois jusqu'à Esther inclusivement, en passant par les deux Livres des Chroniques, suivis de Esras et Néhémie. Comme pour les volumes précédents deux textes sont mis en présence, celui de l'*editio princeps,* et celui de la dernière édition publiée du vivant de Luther. La première parut en 1524 à Wittenberg chez Cranach (rééditée en 1524 par Melchior Lotther, et en 1527 par Michael Lotther), la seconde est celle de la *Gesamtbibel* de Wittenberg achevée en 1545. La filiation des éditions n'est pas difficile à établir, comme le montre clairement l'Introduction. On trouvera de plus dans ce volume onze pages de *Berichtigungen und Nachträge* à la première partie du tome IX, mais par contre les *Theologisch-exegetische Erklärungen,* dont Schleiff avait encore enrichi ce volume, ne sont point actuellement poursuivies, la disparition de Schleiff ayant privé l'œuvre d'un collaborateur particulièrement compétent en la matière. Le Prof. Dr. Hahn en a repris la charge et elles seront groupées au terme de la publication, dans un ou deux volumes spéciaux, conjointement avec un commentaire philologique, confié au Prof. Dr. Hempel, et avec le Register. Ch. Martin, S. J.

Jean Calvin. — *Institution de la religion chrétienne.* Livres I et II. Nouv. édit., Genève, Labor et Fides, 1955, 25 × 18 cm., XXXVIII-190 et 290 p.

Aucune œuvre n'a marqué aussi profondément la doctrine et la piété calvinistes que l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin. Publiée d'abord en latin, — c'était en 1536, à Bâle, et Calvin n'avait que 27 ans, — elle était loin d'avoir pris en ce premier jet les développements qui devaient la métamorphoser par la suite. Son auteur ne visait qu'à répondre aux calomnies dont étaient chargés ses coreligionnaires de France poursuivis par le Roi, en portant à la connaissance de celui-ci et du monde la vraie doctrine professée par les persécutés. Le succès stimula le réformateur à en donner une nouvelle édition. Elle parut à Strasbourg en 1539, toujours en latin, mais déjà fortement remaniée et accrue, devenue cette fois vraie Somme, ordonnée, de théologie calviniste. Une traduction française de cette deuxième édition latine suivit bientôt à Genève en 1541. Par elle Calvin visait à répandre ses idées parmi un public plus large que les seuls lettrés. Huit éditions latines et six françaises allaient ainsi s'échelonner du vivant du réformateur, de 1536 à 1560, précisées, remaniées, complétées, mieux adaptées aux lecteurs au fur et à mesure de l'approfondissement de la pensée et de l'expérience acquise. Si toutes sont importantes aujourd'hui pour la compréhension de cette pensée sans cesse en mouvement, la dernière, la française de 1560, devrait l'être particulièrement, semble-t-il, puisque représentative de la conception finale, la plus mûrie et achevée de Calvin. Pourtant les meilleurs

juges n'en avaient point jugé ainsi, tels les éditeurs des *Opera omnia,* Baum, Cunitz et Reuss, ou encore, plus proches de nous, Lanson, Doumergue, Lefranc et Pannier. Ils lui préférèrent l'édition de 1541, celle de 1560 ne représentant à leurs yeux, du moins en grande partie, que l'effort de secrétaires mettant en ordre et au point les notes péniblement rassemblées et préparées par l'auteur, alors trop épuisé et trop surchargé pour mener lui-même au terme son entreprise. MM. Cadier et Marcel, passant outre à ces objections, qui sont d'ordre presque exclusivement littéraire et peu justifiées à leurs yeux, ont préféré publier le texte de 1560, ne le modernisant que dans la mesure où il peut présenter des obscurités pour des lecteurs du XX^e^ siècle, peu familiarisés avec les particularismes du français du XVI^e^ siècle. Même ainsi, ce langage garde encore son tour clair, savoureux et prestigieux, qui fait de l'*Institution* une des plus grandes réussites littéraires de son temps. On ne niera pas davantage non plus sa valeur doctrinale si représentative de la pensée de Calvin et de sa méthode théologique essentiellement axée sur la Bible. La possession d'un texte français maniable — cette édition se présente en cinq volumes dont un de Tables, — permettra au théologien de juger de la pensée théologique de Calvin en son état final et autrement que par des sources de seconde main, ce qui, sans doute, en plus d'un cas, lui permettra de nuancer davantage son jugement. Ch. Martin, S. J.

Martin Bucer. — *Opera Latina.* Vol. XV. *De Regno Christi. Libri Duo. 1550.* Vol. XV bis. *Du royaume de Jésus-Christ.* Edition critique de la traduction française de 1558. Edit. Fr. Wendel. Paris, Presses Universitaires de France, 1955-1954, 25 × 16 cm., LXXII-340 et VIII-304 p. Prix : 2.000 et 1.400 frs.

Le nom de Martin Bucer, ancien dominicain passé à la Réforme, domine, avec celui de Jacques Sturm, l'histoire religieuse et politique de Strasbourg pendant les quelque vingt ans où la nouvelle doctrine y triompha, et voisine, dans l'histoire générale du protestantisme, à côté de ceux de Luther, Mélanchthon et Calvin. Il n'est donc pas étonnant que la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg ait songé à patronner une nouvelle édition de ses *Opera latina.* Le premier volume qui en soit paru, publié par M. Wendel, est celui du *De Regno Christi,* en fait l'un des tout derniers ouvrages du réformateur. L'ayant composé rapidement en 1550, peu avant sa mort, en Angleterre, où, après les défaites infligées à la ligue de Smalcalde par Charles-Quint et suite aux accords intervenus entre la ville de Strasbourg et l'empereur victorieux, il s'était retiré (1549), Bucer l'avait dédié au roi d'Angleterre, Jacques VI, alors tout jeune encore, mais, en fait, composé à l'intention de ses conseillers dont il n'avait pu que modérément approuver jusque-là la politique religieuse, trop hésitante et incohérente en l'introduction de la Réforme dans le royaume. Le traité suggère au monarque et à son Conseil les principes et les règles à appliquer s'ils voulaient vraiment faire du royaume le royaume où régnerait Jésus-Christ. Loin d'être un traité théorique ou une sorte d'Utopie à la Thomas More, il établit un programme précis de réformes ecclésiastiques, sociales et économiques, tel que l'expérience de Bucer déjà longue le lui dictait. Faisant appel à l'Ecriture, à l'histoire profane, au droit ecclésiastique, le théologien y définit la notion de royaume du Christ, qui en fin de compte revient pour lui à celle d'une Eglise visible et organisée en vue du gouvernement des élus, mais prolongeant son activité directrice bien au delà du pur religieux, jusque dans les situations les plus concrètes de la vie humaine, familiales, sociales, économiques, etc. Programme qui témoigne d'une grande âme et d'un penseur aux horizons larges et soucieux des moindres détails, mais qui n'en était pas moins irréalisable comme tel, surtout dans la situation de l'Angleterre. L'édition latine de Wendel a été faite en tenant compte, en plus de l'édition de Bâle publiée par Oporin en 1557, reprise en 1577 par Perna dans les *Scripta anglicana fere omnia* du réformateur, de trois copies faites sur le manuscrit original (perdu) et dont deux furent corrigées par Bucer indépendamment l'une de l'autre. Il y a donc quelque flottement dans le texte. En volume annexe de l'édition latine, l'éditeur a publié la traduction française faite par Berthet et parue à Genève en 1558, quelques mois seulement après l'édition latine d'Oporin. Cette traduc-

tion qui atteste l'intérêt porté dans les milieux calvinistes à ce traité à la fois religieux et politique, le meilleur ouvrage de Bucer, a aussi son importance du point de vue littéraire, quelles qu'aient été les négligences apportées par le traducteur dans son œuvre hâtivement menée. Aussi le texte en a-t-il été publié par Wendel tel quel, dans la savoureuse langue française du XVI[e] siècle, quitte à aider le lecteur à retrouver, par le moyen d'un glossaire, le sens original et précis des termes. Ch. Martin, S. J.

THEOPHRAST VON HOHENHEIM genannt PARACELSUS. — *Sämtliche Werke.* Zweite Abteilung. *Theologische und Religionsphilosophische Schriften.* Band IV. *Auslegung des Psalters Davids.* Teil 1. *Kommentar zu den Psalmen 75 (76) bis 102 (103).* Edit. K. GOLDAMMER. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1955, 25 × 18 cm., LIII-347 p. Prix : 38 marks broché ; 44 marks relié.

Personnalité étrange de la Renaissance que celle de ce Théophraste Bombast von Hohenheim, plus connu peut-être sous son nom savant de Paracelse, né en 1493 à Einsiedeln et mort, à la suite d'un accident aux circonstances mystérieuses, en 1541 à Salzbourg, à la fois médecin, naturaliste, astrologue, alchimiste, philosophe et théologien, dont le tempérament s'accommodait tout autant de théosophie et de mystique que de recherche positive et d'observation de la nature. Toute sa vie ne fut qu'une mouvance perpétuelle à travers l'Allemagne et même l'Europe, et cet homme religieux, mais sans religion nettement définie, côtoya sans s'y laisser entraîner les querelles provoquées par la Réforme, ami des uns sans être ennemi des autres, et finit même par exercer une influence religieuse réelle surtout dans les milieux protestants, non comparable cependant à celle que lui valurent ses connaissances scientifiques et spécialement médicales. L'édition critique de ses *Sämtliche Werke,* commencée dès 1922, a été fort judicieusement divisée en deux sections, l'une comprenant les écrits de médecine, sciences naturelles et philosophie, celle-ci entièrement achevée aujourd'hui en 14 volumes grâce à K. Sudhoff, l'autre, les écrits théologiques et religieux dont seul le premier tome avait paru à ce jour. Un nouveau volume vient heureusement, après plus de vingt ans, s'y ajouter. Il est consacré au commentaire sur les Psaumes, inédit jusqu'ici, ouvrage achevé en 1530, fort long, constitué théoriquement de quatre parties dont les seules troisième et quatrième sont attestées et conservées. Dans le présent volume, tome IV des Œuvres théologiques, ne sont commentés que les psaumes 75 (76) à 102 (103), le reste du commentaire étant réservé pour des volumes ultérieurs. Le caractère de l'interprétation est, il faut le reconnaître, plus catéchétique et parénétique que théologique. Du point de vue littéraire, l'œuvre fournit un témoin intéressant de la langue allemande du XVI[e] siècle, encore que la privation du texte original et la divergence des copies rendent assez délicat le choix des leçons. L'éditeur, M. Goldammer, a intentionnellement réduit l'introduction au minimum indispensable pour l'édition du texte, son intention étant de publier plus tard un volume entier sur le commentaire des Psaumes. La constitution d'une Commission de publication pour la section théologique et le soutien financier d'organismes scientifiques allemands permettent d'entrevoir à échéance raisonnable un progrès sensible vers l'achèvement de l'édition. Ch. Martin, S. J.

ÉTUDES

H. VON CAMPENHAUSEN. — *Die griechischen Kirchenväter.* Coll. Urban-Bücher, Bd. 14. Stuttgart, Kohlhammer, 1955, 18 × 11 cm., 172 p. Prix : 3,60 marks.

Douze brèves monographies de Pères de l'Eglise grecs, choisis parmi les plus marquants et aussi les plus aptes à mettre en relief les côtés originaux du développement de la tradition patristique grecque : tel se présente l'ouvrage de M. von Campenhausen. Les noms de Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Athanase, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire

de Nysse, Synésius de Cyrène, Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie, individualisent les portraits de cette galerie. En autant d'exposés sans prétention d'érudition mais qui incontestablement la supposent, l'auteur s'applique, comme un portraitiste habile, à greffer sur le fond essentiel des vies et des œuvres littéraires, les traits individuels et originaux qui campent les physionomies et les harmonisent avec le milieu. A travers la succession même des tableaux, se dessine d'un bout à l'autre de la galerie une ligne de développement de la patristique grecque, que von Campenhausen considère assez volontiers comme un « durcissement doctrinal » progressif, surtout si on se reporte aux origines. Vues enrichissantes toujours, quoique parfois contestables, nous semble-t-il, à des degrés divers. Ainsi nous ne sommes pas encore parvenu à nous convaincre, malgré la sympathique esquisse qu'on nous fait de Synésius de Cyrène, que cet étrange évêque païen et néoplatonicien fut bien à sa place dans cet aréopage de théologiens que M. von Campenhausen nous décrit, mais d'où Théodore de Mopsueste et Théodoret, et avec eux l'Ecole théologique exégétique d'Antioche, sont totalement absents. Nous ne sommes pas davantage assuré que les démêlés d'Origène avec son évêque Démétrius aient eu un caractère aussi marqué d'opposition entre la « recherche libre » et la « recherche dirigée » contrôlée par le magistère, car, après tout, nos sources ne paraissent pas faire tellement état de divergences doctrinales, mais bien plutôt de questions de personnes et de rivalités locales. Mais quelles que soient les réserves que l'on estime devoir apporter de-ci de-là, elles n'enlèvent rien à l'attachant récit d'un ouvrage qui se veut lire facilement et agréablement, tout en nous introduisant dans l'« âme » de la patristique grecque.

Ch. Martin, S. J.

A. Magrini, O.F.M. — *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura.* Coll. Studia Antoniana, 5. Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1952, 25 × 18 cm., xii-118 p.

Si l'on veut bien adopter sa manière de poser le problème théologique, on pourra dire que cette étude est très claire dans son plan et très sûrement conduite. Dans un premier chapitre, en suivant d'assez près les textes du début de l'*Ordinatio,* l'auteur montre comment Duns Scot rejette la notion de science stricte, contre Henri de Gand, ou de science subalterne, contre S. Thomas. Après cette élimination des adversaires, on arrive à la thèse positive qui est explicitée comme suit : la théologie est science au sens large, c'est-à-dire fondée sur des principes certains bien que non évidents; comme science, elle a ses principes premiers, desquels, par un moyen terme approprié, on tire des conclusions. Ce processus syllogistique fait alors l'objet d'une étude plus détaillée, toujours avec références aux textes originaux. Enfin, dans une troisième partie, on montre que, selon le Docteur Subtil, la théologie n'est pas seulement déductive — comme si les conclusions formaient son objet exclusif — mais s'applique aussi à l'étude des principes admis dans la foi. Ainsi, l'on a décrit ce mécanisme de propositions bien agencées qui, selon les logiciens, est le propre de la science.

Mais nous craignons que l'auteur n'ait pas saisi la teneur exacte du problème qui se posait aux théologiens des XIII[e] et XIV[e] siècles, quand ils discutaient de la théologie comme science. C'est en réalité un aspect de la question du surnaturel qui est en cause ici, posée de manière aiguë depuis la montée du rationalisme averroïste. Si la théologie est science, la révélation surnaturelle est appelée à rendre des comptes à la raison. Si au contraire elle n'est pas science, c'est le mystère révélé qui devient un « au-delà » de l'esprit. Tel est le dilemme. S. Thomas, qui l'avait déjà pressenti, le résout par la subalternation qui met en continuité révélation et raison, tout en sauvegardant la transcendance du révélé. Et il est clair (comme l'ont bien montré Jean Quidort et Guillaume de Godin) que cette subalternation est analogique; Scot a beau jeu de réfuter S. Thomas au nom de la subalternation aristotélicienne stricte et univoque, de sorte que l'opinion du P. Congar sur l'efficacité de sa réfutation demeure vraie, contrairement à ce que l'auteur dit à la p. 33 en note. Mais c'est la réponse de Scot au dilemme qui nous intéresse. Or on ne trouve pas trace de cette question dans le livre du P. M. Pour être plus précis, nous voyons un défaut grave en son étude

dans le fait que la distinction scotiste entre *theologia in se* et *theologia in nobis* ou *theologia viatorum* n'y intervient pas, qu'on ne soulève pas non plus le problème de la connaissance abstractive de l'essence divine, qui est une des pièces maîtresses de l'épistémologie surnaturelle des scotistes. En fait, le P. M. s'est surtout préoccupé de répondre indirectement aux objections des théologiens modernes et aux accusations plus ou moins justifiées que plusieurs ont lancées contre la méthode théologique des anciens scolastiques. Un long chapitre insiste en effet sur ce que les principes révélés sont eux-mêmes objet du travail théologique — ceci est contre le P. Charlier — et, contre M. Draguet, on nous dit aussi, avec une confusion évidente, que Scot a une théorie du progrès dogmatique, étant donné qu'il a le sens des conclusions virtuellement contenues dans les principes (p. 62). Mais, en prenant des pièces diverses de l'œuvre scotiste pour les systématiser à propos de préoccupations modernes, on utilise une méthode très discutable. Ce qu'il fallait faire pour donner une vraie notion « de scientifica theologiae natura » selon la doctrine de Scot, c'était replacer le Docteur Subtil dans son milieu propre, dans ce vaste remous intellectuel où sont brassés, dès le début du XIV[e] siècle, les courants nouveaux issus de Godefroid de Fontaines, Guillaume de Ware, Pierre Auriol, et ensuite Ockham.

C. Dumont, S. J.

F. Courtney, S. J. — *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXIV. Series Facultatis Theologicae, sectio A (n. 10). Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm., xxiv-296 p.

Voici près de vingt ans déjà que le P. Pelster lançait un appel en faveur d'une étude d'ensemble concernant le Cardinal Pullen. Répondant indirectement à cette demande, le livre du P. C. vient très heureusement combler une des lacunes de l'histoire doctrinale du moyen âge.

Bien que suivant une division continue en chapitres, l'exposé comprend en réalité deux parties bien distinctes : une courte section consacrée aux données biographiques et littéraires (ch. 1 et 2), un ample examen des doctrines avec références aux courants idéologiques de l'époque (ch. 3-14). La mince quantité de faits historiques connus à propos du Cardinal avait été déjà étudiée précédemment. L'auteur en refait rapidement la critique. Il situe la naissance de Pullen aux environs de 1080, accepte la tradition de sa formation et de ses études théologiques en France (sans toutefois se prononcer nettement en faveur de Paris), admet comme hautement probable le fait d'une période d'enseignement à Exeter, maintient contre Poole le professorat à Oxford (1133-1138), s'accorde avec Pelster pour fixer à 1139 sa nomination comme archidiacre de Rochester et avec Bliemetzrieder pour voir dans sa venue à Paris en 1142 un effet probable de l'influence de saint Bernard. L'apport vraiment original du P. C. est surtout au chapitre second, dans la recension des œuvres de Pullen. Les Sentences ne sauraient être datées avec précision : le séjour à Paris (1142-1144) a dû en voir la phase d'achèvement. Que représentent exactement ces Sentences comme genre théologique? L'auteur s'efforce d'après les données actuellement acquises, d'en préciser le type : la plus grande part reproduit un développement de *Quaestiones* sur un commentaire scripturaire. Passant à la tradition manuscrite des Sermons, le P. C. fait la critique des 26 pièces de *Paris Nat. lat. 2945,* rejetées autrefois par Hauréau, et donne ses arguments en faveur de l'attribution définitive à Pullen. Enfin, l'auteur signale à nouveau le *De contemptu mundi* qu'il avait repéré antérieurement et édité avec des notes dans *Gregorianum,* 1950, p. 192-223.

Rompu à l'étude de tous les textes, le P. C. est bien actuellement le meilleur connaisseur de l'œuvre de Pullen. Cette compétence lui a permis de faire l'exposé de la doctrine en reprenant point par point les thèmes des huit livres des Sentences, regroupés selon l'ordre logique de la synthèse de la foi. Nous ne pouvons relever ici tout le détail de ces indications, non exhaustives sans doute, ni nécessairement de première main pour ce qui regarde les courants idéologiques du temps, mais précises dans l'appréciation de la doctrine de Pullen. Celui-ci apparaît désormais dans l'histoire en traits plus nets. Il ne fait pas figure de

maître comme Hugues de Saint-Victor, Abélard ou Gilbert Porreta. Mais il a bien son originalité propre : personnalité assez indépendante, plus proche de l'école victorine quant au fond doctrinal, apparenté à Abélard dans la méthode dialectique. Si le succès éclatant du Lombard a fait fort oublier le Cardinal anglais, celui-ci néanmoins influença le développement de plusieurs points de doctrine, par exemple au sujet du sacrement de pénitence. C. Dumont, S. J.

M.-M. Davy. — *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry. I. La connaissance de Dieu.* Coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, XIV. Paris, Vrin, 1954, 25 × 16 cm., XIV-342 p. Prix : 1.200 frs.

L'auteur de ce livre est bien connu dans le monde des médiévistes par ses travaux sur la spiritualité du XII^e siècle. Nous n'avons donc pas à rappeler les ouvrages ou articles qui ont préparé, depuis vingt ans, le volume que nous recensons. Dès 1940, le plan en était conçu et les grandes lignes se dessinaient déjà dans l'Introduction à la lettre aux Frères du Mont-Dieu (cfr M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire,* Etudes de philosophie médiévale, XXIX, 2, spécialement les pages 63-73). En 1946, la matière définitivement élaborée était présentée en thèse de doctorat. Enfin la publication consacre maintenant ce labeur et fournit une rédaction, dans laquelle on nous dit cependant que « beaucoup de notes sont volontairement omises ».

Cette dernière remarque nous paraît éclairer indirectement les intentions de l'auteur. Nous avons en effet, à propos de la théologie mystique de G. de S.-T., une systématisation et non pas une étude pleinement critique ; c'est « une traversée de ses œuvres autour de ce problème : la connaissance de Dieu dans la foi » (p. VIII). Voici le plan du premier tome, réduit à ses plus simples données : I. Connaissance naturelle de Dieu, connaissance dans la foi, le fait de la révélation devant la raison, psychologie de la foi acte d'assentiment volontaire, difficultés de la foi. II. Elaboration de la foi par la raison ou, en termes plus modernes : conception de la théologie et de sa méthode de raisonnement. III. Dépassement vers la contemplation dans la foi « illuminée » et l'amour. Mais à partir d'ici, comme dit M^elle D., le « problème bifurque dans celui de l'amour de Dieu ». D'où le projet du second volume, encore à paraître, dont nous devinons déjà le plan dans cette formule qui l'annonce comme une étude de « la volonté dans sa conversion morale depuis l'origine en elle de l'amour divin jusqu'à ce terme : la charité unitive » (p. IX). Belle systématisation donc, qui réordonne en une coulée d'une seule venue des paillettes dispersées, qui marque excellemment la progression et l'élan de l'âme sous la conduite de Dieu et qui mène jusqu'aux sommets par d'intrépides ascensions.

Pourtant, omettre de rechercher certaines sources peut être cause d'infidélité dans l'interprétation. Voici deux exemples seulement dans un domaine restreint. On nous dit que Guillaume « insinue l'incompatibilité de la science et de la foi chez le même individu sur le même objet par cette affirmation : Est sans mérite la foi à laquelle la raison fournit la preuve de ce qu'elle croit » (p. 23, note 2). Mais ces derniers mots ne sont qu'une citation occasionnelle de S. Grégoire, qui revient à peu près chez tous les commentateurs des Sentences au XIII^e siècle, même chez ceux qui n'admettent pas l'incompatibilité susdite. De même, à la p. 87 : « La science théologique étudie ' comment naît la foi là où elle n'existait pas encore, comment elle est nourrie, affirmée (lire *affermie* : faute d'impression évidemment, car à la p. 122 la même citation est correctement traduite) là où elle existe '. En ce raccourci, Guillaume semble désigner ce que l'on appellerait aujourd'hui la partie morale de la théologie ». Mais, de nouveau, il y a ici une citation de S. Augustin, et son application à la théologie morale est une interprétation toute personnelle de M^elle Davy. Cette question des sources s'avère donc très importante. L'auteur y travaille et nous promet une publication sur ce point, en même temps que l'index des œuvres de G. de S.-T. Ce nouvel ouvrage sera certainement le très bienvenu. C. Dumont, S. J.

T. Gregory. — *Anima mundi.* La filosofia di Guglielmo di Conches

e la scuola di Chartres. Coll. Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di Roma, III, Florence, G. C. Sansoni, 1955, 24 × 15 cm., 294 p. Prix : 2.500 lires.

Dans un premier chapitre, l'auteur fait le point des données critiques concernant la vie et les œuvres de G. de C. L'ordre suivant dans la chronologie des œuvres est adopté : Gloses sur la Consolation de Boèce, première rédaction des gloses sur le Timée (*Uppsala, C 620*), *Philosophia,* seconde rédaction des gloses sur le Timée, *Dragmaticon.* Dans la question tant débattue de l'attribution du *Moralium dogma philosophorum,* l'auteur se rallie à l'opinion de M. Delhaye. Il rejette personnellement l'authenticité du *Compendium* et donne ses arguments.

L'exposé de la pensée de G. de C. ne suit pas l'ordre systématique habituel des traités de philosophie. Ce procédé de composition, qui permet une étude analytique n'omettant aucun détail, est cependant assez factice et la formule ordonnatrice de M. G. est bien plus satisfaisante. Il est vrai qu'elle conduit à laisser dans l'ombre certains points, tels la critique de la connaissance ou la morale. Mais par ailleurs, comme construction synthétique, elle atteint mieux la vivante réalité, à condition bien entendu — et c'est le cas ici — que tous les éléments soient rigoureusement critiqués. L'auteur a donc tout réuni en trois chapitres : Dieu, l'âme, le monde. — I. A propos de Dieu, ce ne sont pas, dans l'école chartraine, ses attributs infinis que l'on étudie, mais son action *ad extra* : création, relation du créé avec l'éternité, rapports d'un et de multiple (cause efficiente), le Verbe-archétype (cause formelle), la manifestation de la bonté divine (cause finale). Ces trois causes qui représentent Puissance, Sagesse, Bonté, sont aussi les trois Personnes divines, assez malencontreusement désignées par une action dans le monde. Mais dans quel sens G. de C. fait-il cette identification? (comparaison très intéressante avec Abélard, p. 106-121). — II. Deux aspects de l'âme : l'Ame du monde, identifiée d'abord avec le Saint-Esprit, puis éliminée en tant que doctrine douteuse; l'âme individuelle, son origine, le classement de ses facultés sous la double influence de Boèce et de la médecine arabe. — III. L'Idée de Nature, conception nouvelle du monde au XII[e] siècle, matière première, atomisme, développement scientifique, théories de la matière, etc. et en particulier astronomie. — Un dernier chapitre, d'ordre plus général, décrit l'esprit chartrain, son idéal culturel de science achevée dans la Sagesse.

Après avoir fait ainsi le relevé des matières traitées, nous pourrions nous contenter de dire, à l'éloge de l'auteur, que son étude est très bien conduite et se lit avec un intérêt toujours soutenu, l'appareil scientifique se trouvant dominé par un très heureux sens de la composition; les données traditionnelles païennes et chrétiennes sont excellemment recueillies autour des thèmes principaux; la littérature sur le sujet est connue et judicieusement utilisée; la figure de G. de C. émerge lumineusement de son entourage de maîtres chartrains qui cependant, ainsi que le veut le sous-titre du livre, apparaît nettement sur la scène avec ses personnages au complet chargés des rôles secondaires. Nous ne pouvons assurer qu'il y ait dans l'ouvrage des points entièrement neufs, mais plusieurs sont admirablement éclairés, par exemple l'évolution de la pensée de G. de C. sur l'identification de l'Ame du monde avec le Saint-Esprit, la mise en valeur de l'idée de nature et ses différences avec les « raisons séminales » sans oublier les questions d'astronomie qui semblent éveiller un intérêt spécial chez l'auteur.

Mais il y a autre chose encore. En effet, ce livre présente la particularité assez curieuse de n'avoir ni introduction ni conclusion. Point de ces déclarations où l'auteur annonce le thème de ses recherches ou en regroupe les aspects autour d'un centre d'intérêt délibérément choisi. Il faut le lire avec un détachement absolu de toute intention préalable. Mais alors, ce qui intrigue le lecteur, c'est le titre principal : « Anima Mundi ». L'Ame du Monde serait-elle vraiment l'idée-mère de la philosophie de Guillaume et de Chartres? Est-ce là l'opinion que M. G. veut défendre? Nous n'osons pas l'affirmer puisqu'il ne le dit pas ouvertement, mais nous accepterions volontiers cette idée, quitte à y mettre quelques nuances. Ou bien nous laisse-t-on le soin de conclure par nous-mêmes? A chacun de ressaisir pour son compte l'intuition chartraine. Or, sans nous l'imposer M. G. paraît vouloir l'insinuer. Et peut-être est-ce la raison pour laquelle nous avons lu son livre avec plus d'attachement que d'autres : au delà de l'appareil

scientifique qui se doit d'être froidement objectif, on sent la vibration presque imperceptible d'une pensée qui a voulu rester discrète jusqu'au renoncement.

C. Dumont, S. J.

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Fasc. 17-18 : *Christusbild-Constantinus der Grosse.* Stuttgart, Hiersemann, 1955, 26 × 20 cm., col. 1-160 et 161-320. Prix : 12,50 marks par fasc.

C'est par l'important article *Christusbild* que débute le troisième tome du *Reallexikon für Antike und Christentum.* Un autre, également important, le suit presque immédiatement : *Chronologie.* Sont encore à citer : *Ciborium* et *Cicero,* ce dernier extrêmement étendu (40 colonnes) et où sont énumérées les influences cicéroniennes exercées tant sur les auteurs païens que chrétiens jusqu'à Boèce et Cassiodore. Le fasc. 18 contient lui aussi plusieurs articles intéressants comme *Clemens Alexandrinus, Clemens romanus, Clementia, Commodus, consecratio, consensus* et surtout *Constantinus der Grosse,* par le début duquel se termine le fascicule. On trouvera en tête de ce dernier article, dont l'actualité s'est accrue depuis les recherches entreprises sur le « christianisme » de Constantin, un bon exposé d'ensemble sur l'état actuel des recherches et des conclusions (provisoires?) auxquelles elles ont abouti. Les deux fascicules 17 et 18 ne comptent, à eux deux, pour leurs 320 colonnes, que 32 articles (12 pour le premier et 20 pour le second), une moyenne donc de 10 colonnes par article. Cette longueur est exceptionnelle. Elle peut s'expliquer toutefois, non seulement par l'importance des sujets traités mais aussi, pour une part, par la nature même de ce *Reallexikon,* dont le but est précisément de mettre en relief, par l'apport de faits ou *realia* aussi abondant que possible, les rapprochements ou dissemblances existant entre le paganisme et le christianisme antiques.

Ch. Martin, S. J.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales par B. Loth et A. Michel. Fasc. 4 : *Concordats-Dissimulation.* Paris, Letouzey, 1955, 28 × 20 cm., col. 753-1008.

Les Tables du *Dictionnaire de théologie catholique* progressent au rythme habituel des publications de ce genre éditées par la Maison Letouzey, c'est-à-dire lentement : un fascicule par an. A ce compte l'on ne peut guère espérer voir l'ouvrage terminé avant une quinzaine d'années! Cette réserve faite, on ne peut qu'exprimer son admiration devant ce monument de patience et d'acribie, fruit d'un labeur et d'une abnégation immenses, et qui certainement décuplera les possibilités de consultation du Dictionnaire lui-même, la source d'information la plus abondante que nous connaissions aujourd'hui dans le domaine théologique. Ce fascicule, comme les précédents, contient aussi de nombreux compléments ou suppléments et, en particulier, beaucoup de biographies succinctes de théologiens, anciens et modernes, et même (chose fort rare) des contemporains *encore en vie.* Vu notre pénurie d'information, ces dernières surtout seront les bienvenues.

Ch. Martin, S. J.

Theologische Woordenboek onder hoofdredactie van H. Brink, O.P. Aflevering 5. Ruremonde-Maeseyck, 1955, Romen en Zonen, 25 × 18 cm., col. 1625-2040. Prix : 175 frs.

Avec ce cinquième fascicule débute le second volume du *Theologisch Woordenboek* (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 549). Le hasard de la terminologie a centré ce fascicule plus particulièrement sur les aspects moral, ascétique et mystique de la théologie : *gebed, Hl. Geest, geestelijk leven, geestelijke leiding, gehoorzaam-*

heid, gelofte, geloof (et composés), *genade, geweten, gezag, God, godsdienst.* Conformément à la ligne directrice générale ces articles mettent surtout en relief les aspects doctrinaux des questions, et moins les historiques. C'est en ce trait que consiste surtout l'originalité du *Woordenboek,* et sa valeur de consultation. Sa bibliographie, généralement récente, rendra également service. Mais elle reste succincte et devra, en plus d'un cas, être complétée par d'autres sources.

Ch. Martin, S. J.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. v. P. H. Brunotte u. D. O. Weber. Lief. 6/7 : *Byzanz-Deutschland.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1955, 28 × 20 cm., col. 641-896. Prix : 9,60 marks.

L'*Evangelisches Kirchenlexikon* (cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 996-997) continue à paraître rapidement. Le fascicule double 6/7 (Byzanz-Deutschland) nous fait même franchir d'un seul bond la lettre C. Et pourtant elle fournit quelques articles d'importance comme *Calvin* et *Calvinismus, China* (christianisation et état des missions protestantes), *Christentum* (nette tendance protestante dans la conception du christianisme primitif), *Christenverfolgung, Christologie,* et, enfin, tout particulièrement *Deutschland* (histoire de la Réforme, et situation actuelle du protestantisme en Allemagne). Le nombre des articles est donc assez restreint. Il est vrai que nous sommes en présence d'un « *Evangelisches* Kirchenlexikon », c'est-à-dire centré fondamentalement sur le luthéranisme. Nous avons signalé précédemment qu'il y avait des failles dans l'information bibliographique surtout du point de vue des ouvrages parus en d'autres langues que l'allemand, et tout particulièrement des catholiques. Ainsi encore, à l'article *Catena,* la référence au remarquable conspectus donné par R. Devreesse dans le *Supplément au Dict. de la Bible,* I, 1084-1233, aurait avantageusement remplacé toutes les autres. Il est difficile de ne pas mentionner au sujet de *Christologie* les trois gros volumes publiés sous la direction de Grillmeier et Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* (1951-1954) qui contiennent l'exposé le plus complet sur la question pour toute l'époque patristique. En ce qui concerne *Christentum,* auraient pu figurer aussi à côté des manuels cités (Müller, Krüger, von Walter, von Schubert, etc.) les quatre volumes de Lietzmann, parus en 1953 en 3e et 2e éditions, et l'*Histoire de l'Eglise,* publiée sous la direction de Fliche et Martin. La mention de l'article récent *Clément VII* donné par R. Mols, dans le *Dict. hist. et géogr. ecclés.,* XII, 1166-1244, aurait remplacé avantageusement celle de l'*Encyclop. Italiana.* Il ne serait pas difficile de multiplier les exemples de ce genre.

Ch. Martin, S. J.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band VI : *Luksor bis Paderborn* et Band VII : *Paderewski bis Sadduzäer.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 25 × 16 cm. Chaque tome : 1520 col., 39 à 52 marks en souscription, suivant reliure.

L'encyclopédie *Der grosse Herder* est trop connue de nos lecteurs pour que nous ayions encore à la présenter (cfr *N.R.Th.,* 75, 1953, p. 73-74). Aussi bien approche-t-elle de sa fin puisqu'elle atteint actuellement la lettre S. Sont à signaler : dans le sixième tome (Luksor-Paderborn), des articles plus considérables sur *Luther, Maria, Mission, Mexico, Oesterreich* ainsi que les trois articles spéciaux sur les thèmes *Musik, Mutter* et *Opfer*; et dans le septième (Paderewski-Saduzäer), *Papst, Paris, Paulus, Photographie, Polen, Portugal, Quantentheorie, Radioaktivität, Rasse.* A quoi s'ajoutent ici encore deux articles spéciaux sur *Punkt* (un peu trop original et recherché à notre avis) et *Recht.* Mais ce n'est pas tant l'excellence des articles, pris individuellement, qui attire surtout l'attention : c'est, sous une présentation d'une sobriété et d'une concision presque déconcertantes, la masse de documentation précise qu'on rencontre partout, et de façon souvent inattendue : liste de tous les papes, de tous les titulaires des prix Nobel, des ouvrages de consultation essentiels dans les diverses branches du savoir humain, etc., etc. A quoi s'ajoute le fourmillement de dates et de

statistiques : population, production, tableaux comparatifs, etc. L'illustration en couleur s'est aussi accrue, nous semble-t-il. En tout cas, elle est particulièrement bienvenue là où le dictionnaire avait à reproduire des œuvres de peintres modernes comme Matisse et Picasso, dont un des intérêts principaux est précisément l'éclat et la vivacité du coloris. Ch. Martin, S. J.

PHILOSOPHIE

Archives de Philosophie. Recherches et Documentation. Revue Trimestrielle. Nouvelle Série. Tome XIX, 1. Paris, Beauchesne, 1955, 160 p. Abonnement annuel : France : 1.900 frs ; étranger : 2.100 frs. Cahier isolé : 600 et 650 frs.

Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs que la revue *Archives de Philosophie,* publiée par les Pères Jésuites Français des Scolasticats de Philosophie, vient de reparaître sous une forme entièrement renouvelée. Son but est d'établir un dialogue et une confrontation entre les perspectives de la philosophie traditionnelle dans l'Eglise et les problèmes anciens et nouveaux que suscite l'étude de l'histoire de la philosophie, aussi bien que les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine. Les *Archives de Philosophie* seront désormais une revue trimestrielle. A des *recherches* : études de spéculation pure, travaux critiques et historiques, publications de textes inédits, traductions et commentaires de philosophes, elles ajouteront de larges *documentations* sur l'état actuel des études dans les différents domaines de l'activité philosophique et se préoccuperont aussi de suivre la marche de la philosophie et ses conditions d'existence à travers le monde. Enfin les *Archives de Philosophie* recenseront aussi rapidement et objectivement que possible les ouvrages envoyés à sa rédaction. Ces intentions se manifestent dans le sommaire du premier fascicule dont voici le contenu : P. Kucharski, *Aux frontières du Platonisme et du Pythagorisme* ; A. Etcheverry, *Marxisme et Idéalisme* ; F. Marty, *La Typique du jugement pratique* ; A. Solignac, *Augustinus Magister* et L. P. Ricard, *Le Congrès de philosophie de Stuttgart.* Nous souhaitons aux *Archives de Philosophie* la large diffusion que mérite cette revue qui s'adresse non seulement aux spécialistes proprement dits, mais aussi à tous les Professeurs de Philosophie des Grands Séminaires, des Scolasticats et des Facultés de philosophie et lettres, ainsi qu'à leurs étudiants. Signalons que les abonnements peuvent être souscrits en Belgique aux Editions Nauwelaerts, Place Cardinal Mercier, 2, Louvain. La rédaction de la revue est assurée par les PP. M. Régnier, S. J. et F. Evain, S. J., professeurs de philosophie, à Vals-près-Le-Puy (Haute-Loire).

Ch. Matagne, S. J.

J. De Vries, S. J. — *Critica.* Coll. Institutiones philosophiae scholasticae, pars II. 2e édit., Barcelone, Herder, 1954, 24 × 16 cm., XII-212 p. Prix : broché, 60 pesetas ; relié, 80 pesetas.

Après un exposé de la méthode, l'auteur prend comme point de départ la réflexion sur l'activité interne. Il y découvre la réalité des actes internes, la nature de la vérité, la réalité du moi comme sujet et comme cause efficiente de ces actes. Cette méthode est saine, encore qu'elle ne réfute pas assez explicitement certaines objections hypercritiques, par exemple celle de Kant. Puis viennent la question des universaux et celle des premiers principes. La discussion sur le principe du tiers exclu est un peu trop brève. L'auteur a eu le courage d'admettre des jugements synthétiques à priori ; sa démonstration dépend d'une thèse sur la valeur du syllogisme, thèse qu'il ne démontre pas dans ce volume. Il énonce le principe de causalité en fonction de la contingence, ce qui prépare des difficultés pour la Théodicée. Il réfute enfin les objections sceptiques, relativistes, idéalistes ; le kantisme qu'il décrit est un peu sommaire. Ayant ainsi justifié critiquement les fondements de la connaissance humaine, l'auteur examine la connaissance du monde extérieur : réalité de ce monde, valeur des

qualités sensibles, valeur des concepts, valeur de l'induction et de la connaissance historique. La dernière partie concerne la possibilité de la métaphysique et la métaphysique de la connaissance.

Dans la préface de cette seconde édition, l'auteur annonce une discussion sur le dynamisme intellectuel du P. Maréchal. En fait, il pose deux thèses. D'abord, la finalité de l'intelligence n'apporte pas la « première solution du problème critique fondamental ». Mais cette solution est exposée par le P. Maréchal dans son cahier I; c'est celle d'Aristote (et le cahier V le rappelle). La finalité de l'intelligence intervient (cahier V) pour réfuter, non le scepticisme (selon le P. Maréchal, Kant n'est pas sceptique), mais l'agnosticisme kantien spécialement quant à la Théodicée. L'auteur dit ensuite que Dieu n'est pas affirmé implicitement dans chaque jugement. Il prend le mot implicitement dans un sens trop restreint. Si une assertion en contient une autre *exercite* (non *signate*) et virtuellement (non formellement), elle la contient « non explicitement », donc implicitement : c'est ainsi que toute affirmation humaine *implique* (contient implicitement) l'affirmation de l'existence de Dieu. Bref, l'auteur a réfuté deux thèses qui n'ont rien à voir avec la position du P. Maréchal; il n'a pas examiné l'argument du P. Maréchal.

A part les omissions que nous avons signalées, l'ouvrage est extensif et minutieux. Il se recommande par une saine originalité. G. Isaye, S. J.

Liberté et vérité. — Contribution de professeurs de l'université catholique de Louvain à l'étude du thème proposé à l'occasion du bicentenaire de Columbia University. Louvain, Public. univers., 1954, 20 × 14 cm., 192 p.

En juin 1947, le président de Columbia University, Nicholas Murray Butler, invitait les universités du monde entier à participer au bicentenaire de Columbia en répondant à un thème proposé à leurs réflexions « sur l'unique principe que toutes les universités libres doivent défendre indéfectiblement : l'idéal d'une liberté plénière de recherche scientifique et d'expression de la pensée, le droit de l'humanité au savoir et à son libre usage ».

Ce volume présenté par Son Exc. Mgr Van Wayenbergh apporte la réponse des professeurs de l'université de Louvain à la question proposée. Le volume s'ouvre par un exposé général de la pensée du cardinal Mercier concernant la vérité et la libre recherche scientifique, dû à la plume de Mgr L. De Raeymaeker. La question est reprise ensuite et les principes en sont appliqués aux différents domaines scientifiques : Liberté et Vérité. Etude philosophique (A. Dondeyne); La liberté en tant que valeur morale et sociale (J. Leclercq); Liberté et vérité psychologique (J. Nuttin); La liberté de l'historien catholique (R. Aubert); Liberté et vérité dans la critique littéraire (C. Moeller); Liberté de la recherche dans les sciences de la nature (J. Ladrière).

Ces études forment un ensemble d'une haute qualité philosophique et retiendront l'attention de tous les esprits soucieux de liberté dans la recherche scientifique. Elles illustrent la belle pensée de Newman, citée par Mgr De Raeymaeker : « Ne vous embarquez pas si vous ne voulez pas courir les risques d'une mer houleuse... Dormez plutôt en paix dans l'inaction si vous ne savez pas vous résigner, sans frayeur ni impatience, aux retards, aux hésitations, aux inquiétudes inséparables du travail de l'esprit. Renonçons tout de bon et une fois pour toutes à l'histoire, aux sciences et à la philosophie, si nous n'avons pas l'assurance que la Révélation est assez vraie pour n'avoir rien à redouter des conflits et des complications des opinions humaines ». A. Thiry, S. J.

Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion. Coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, 16. Louvain, Publications Universitaires, 1955, 24 × 17 cm., xxxii-596 p. Prix : 400 frs.

Nous sommes heureux de présenter aux lecteurs le magnifique volume que les collègues et amis de Monseigneur A. Mansion lui ont offert en hommage à

l'occasion de son accession à l'éméritat. Ils y trouveront d'abord une étude biographique de l'illustre savant, due à Mgr De Raeymaeker, ensuite une intéressante évocation de son œuvre scientifique, signée par M. le professeur Verbeke. Ce dernier souligne justement l'unité qui caractérise toute l'œuvre de Mgr Mansion depuis la première édition de son *Introduction à la physique aristotélicienne,* en passant par ses études sur l'histoire littéraire des traités d'Aristote qui, sur nombre de points importants, rectifient les positions de W. Jaeger, jusqu'à ses études des commentaires de saint Thomas sur les ouvrages d'Aristote et ses travaux sur les traductions latines d'Aristote qui en font un des collaborateurs les plus marquants de l'*Aristoteles latinus.*

A la suite de cette importante introduction viennent les différentes contributions des savants belges et étrangers. On nous excusera de ne pouvoir entrer dans le détail de chacune d'elles. Tous ceux qui s'intéressent aux études grecques et médiévales se doivent d'y recourir. Les noms d'ailleurs des divers collaborateurs garantissent assez la qualité scientifique de cet ensemble imposant. Nous nous permettons de les indiquer à la suite : M. De Corte, *Parménide et la sophistique*; A. Diès, *Le Dieu de Platon*; F. Nuyens, *Aristoteles' persoonlijkheid in zijn werk*; I. Düring, *Aristotle in the Protrepticus*; P. Wilpert, *Die aristotelische Schrift « Ueber die Philosophie »*; E. De Strycker, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*; S. Mansion, *Les apories de la métaphysique aristotélicienne*; J. Moreau, *L'être et l'essence dans la philosophie aristotélicienne*; W. D. Ross, *The text of the De Anima*; L. Minio-Paluello, *Le texte du « De Anima » d'Aristote. La traduction latine avant 1500*; E. von Ivanka, *Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre*; P. Moraux, *A propos du* νοῦς θύραθεν *chez Aristote*; P. Louis, *Remarques sur la classification des animaux chez Aristote*; C. J. De Vogel, *Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Ethique de Nicomaque*; D. J. Allan, *The Practical syllogism*; O. Lottin, *Aristote et la connexion des vertus morales*; W. J. Verdenius, Κάθαρσις τῶν παθημάτων ; E. Barbotin, *Deux témoignages patristiques sur le dualisme aristotélicien de l'âme et de l'intellect*; H. D. Saffrey, *Sur la tradition manuscrite de la théologie platonicienne de Proclus*; H. J. Drossaart Lulofs, *The syriac translation of Theophrastus' Meteorology*; E. Franceschini, *Sulle Versione latine medievali del* περὶ χρωμάτων ; D. A. Callus, *The treatise of John Blund « On the Soul »*; P. Glorieux, *Autour du « Contra errores Graecorum ». Suggestions chronologiques*; A. Maier, *Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts*; Ph. Merlan, *Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts.*

A. Thiry, S. J.

A. Bernard, O.P. — *Introduction à la philosophie thomiste.* Saint-Maximin-la-Sainte-Baume (Var), Ecole Théologique, 1954, 22 × 14 cm., 136 p. Prix : 500 frs.

— *Présentation de la somme théologique.* Ibidem, 172 p. Prix : 600 frs.

Dans son avant-propos, l'auteur de ce nouvel exposé de la pensée thomiste s'explique clairement sur son dessein : « On ne trouvera dans ces pages, écrit-il, ni un Manuel ni un Traité complet de philosophie thomiste. Leur but est bien plus modeste : tracer un simple croquis des positions-clés et des lignes de force du thomisme spéculatif. Les divers points de doctrine abordés ont reçu un développement assez inégal selon la nature des problèmes envisagés. Nous passons assez rapidement sur des questions par ailleurs assez essentielles mais qui sont suffisamment exposées dans les bons manuels de philosophie ou même d'apologétique courante, telles les preuves classiques de l'existence de Dieu ou de la spiritualité de l'âme. Par contre, nous nous efforçons de mettre en lumière des thèses capitales moins bien connues ou mal comprises comme la division de l'être en puissance et acte ou la doctrine du composé humain, clé de toute la psychologie thomiste. Notre exposé, délibérément cursif, n'aborde ni la logique ni la philosophie morale... Nous partons du fait de la pensée et nous montrons que la fonction essentielle de l'intelligence est de s'assimiler l'être objectif. Cette « intention » de l'être est le ressort de toute l'activité de connaissance intellectuelle. Dans ce cadre, nous esquissons l'idéogénie thomiste. Nous insistons ensuite sur la division de l'être

en acte et puissance. Appuyés sur ses bases solides, nous nous élevons progressivement de l'être corporel à l'être vivant, puis de l'homme à Dieu. »

Il nous semble que cet ouvrage ne fait pas double emploi avec ce qui existe jusqu'ici et qu'il tient la promesse de son titre.

La *Présentation* vise à être aussi exacte et substantiellement complète que possible. Elle suit fidèlement l'ordre de la *Somme*. Le lecteur y trouvera dégagés de leur appareil didactique et présentés en un exposé suivi les principes directeurs du système thomiste et ses thèses maîtresses. A. Thiry, S. J.

Coll. Franciscan Institute Publications. Philosophy Series. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 22 × 15 cm.

No. 6 : R. P. Prentice, O.F.M. — *The Psychology of Love according to St. Bonaventure*. 1951, xvi-136 p.

No. 11 : E. J. M. Spargo. — *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of saint Bonaventure*. 1953, xii-162 p.

Brèves monographies sur deux aspects doctrinaux de l'œuvre de S. Bonaventure. La première esquisse la psychologie de l'amour humain naturel qu'elle propose, tâche assez ardue car le docteur séraphique n'en a jamais traité que *per transennam*, rarement *ex professo* et presque toujours par simple implication. La doctrine du saint Docteur s'en est tenue aux données chrétiennes traditionnelles qu'il a intégrées dans une présentation aristotélicienne; elle marque de-ci de-là quelque progrès, mais malheureusement encore assez obscurément exprimés. Incomplète ou peu développée en certains points, elle a du moins le grand mérite d'avoir affronté toutes les questions essentielles et de les avoir résolues d'une manière classique et satisfaisante. L'exposé du P. Prentice met en valeur particulièrement la doctrine de la puissance affective en général, où Bonaventure semble avoir surtout subi l'influence de ses maîtres immédiats, Alexandre de Hales, Jean de la Rochelle et Odon Rigaud, puis en particulier la doctrine de l'amour, tout spécialement sous ses deux formes, égocentrique et altérocentrique, où Bonaventure dépend davantage de Denys, Augustin, Bernard, Hughes de Saint-Victor et Anselme. Sous la forme d'amour altérocentrique il y a lieu de souligner, enfin, l'élan « tendantiel » vers un autre, qui fait sortir l'homme de lui-même, pour l'orienter, au terme, à travers les altérités imparfaites participées, vers un absolu, seul capable de répondre pleinement à son besoin d'aimer et d'être aimé, et, en fin de compte, source première secrète de tous ses amours particuliers qui ne sont que l'expression lointaine de son aspiration à cet objet, à cet « exemplaire », divin.

L'origine de la seconde monographie a été la constatation faite par son auteur du grand usage fait par saint Bonaventure des termes qui relèvent de l'esthétique. La pensée du saint Docteur apparaît même tellement imprégnée de cette « catégorie » de l'esthétique et l'idée du *pulchrum* domine tellement la totalité de son œuvre, théologie, métaphysique, interprétation de l'histoire, création, spiritualité et mystique, qu'on serait tenté d'affirmer que sa conception des choses se ramène à une perception esthétique universelle du monde des réalités. Dès lors, sujet très vaste, et que l'auteur n'a pu traiter, dans le cadre limité d'une dissertation, que *per summa capita* : la beauté et le beau selon saint Bonaventure, la beauté matérielle du monde, la beauté spirituelle de l'âme et des anges, la beauté incréée du Créateur, à laquelle participent toutes les créatures comme à leur exemplaire premier, devenant ainsi comme autant de chemins qui nous conduisent à la découverte et à la contemplation de la beauté du Créateur. Ne croirait-on pas entendre à travers le cliquetis des concepts et des termes de l'Ecole, l'écho de cette hymne à la beauté première et universelle, qui sans cesse montait dans sa simplicité sereine et pacifiante, des lèvres mêmes du poverello d'Assise, attestant ainsi entre le maître et le disciple la plus évidente tradition spirituelle? Ch. Martin, S. J.

Thomas von Aquin. — *Die menschliche Willensfreiheit*. Texte zur

thomistischen Freiheitslehre ausgewälht und mit einer Einleitung versehen v. G. Siewerth. Übersetzung v. P. Wehbrink. Dusseldorf, Schwann-Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 296 p. Prix : 20 marks.

L'auteur de cet ouvrage nous donne le texte latin et la traduction allemande de la question 6 des *Quaestiones disputatae de malo*, de saint Thomas, et des questions 22, 24, 25 et 26 des *Quaestiones disputatae de veritate*. Par ce choix de textes qui concernent tous le problème de la liberté, G. Siewerth voudrait contribuer à éclairer la doctrine thomiste en la matière. Ces textes sont précédés d'une introduction de plus de cent pages où sont analysés dans leur contexte doctrinal les pages de saint Thomas sur la liberté. Cette étude révèle une connaissance profonde de l'œuvre de l'Aquinate et, par son souci de confronter les positions thomistes avec les tendances et les théories actuelles, elle constitue à n'en pas douter une contribution importante à l'élucidation du problème de la liberté. R. Vesque, S. J.

MISSIOLOGIE

Bibliografia Missionaria. Anno XVII : 1953, XVIII : 1954, compilata dai PP. G. Rommerskirchen, G. Dindinger et N. Kowalsky, O.M.I. 2 vols, Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1954-1955, 24 × 17 cm., 135 et 131 p.

Les imposants volumes de la *Bibliotheca Missionum* arrêtent forcément leur dépouillement bibliographique à des dates déterminées qui les éloignent progressivement de nous. Les éditeurs ont pourvu à cette carence par la publication régulière annuelle d'une *Bibliografia Missionaria* courante, qui en était arrivée en 1954 à sa dix-huitième année. Cette bibliographie est présentée, en ses grandes divisions, dans l'ordre méthodique des matières, et suivie d'une *Rassegna bibliografica*, plus réduite, où sont recensés une partie des livres annoncés. Les tomes 17 (1953) et 18 (1954), les plus récemment parus, contiennent chacun respectivement 1341 et 1126 numéros pour la partie bibliographie, 108 et 118 numéros pour la *Rassegna*. La *Bibliografia Missionaria* est constituée d'après les mêmes principes que la *Bibliotheca Missionum*, c'est-à-dire, en particulier, que le choix des dépouillements des revues s'étend fort loin : jusqu'aux revues de simple propagande missionnaire. La *Bibliografia* accumule ainsi, en une présentation provisoire et dans l'ordre méthodique des matières, le matériel qui sera regroupé par la suite définitivement dans la *Bibliotheca* sous d'autres schèmes. Un dernier détail : elle se présente aussi sans Table alphabétique *générale* des auteurs annoncés. Nous avons l'impression qu'une telle Table contribuerait à la rendre plus maniable, dans le cas, assez fréquent, où le nom d'auteur joue un rôle déterminant dans la recherche de renseignement. Ch. Martin, S. J.

Bibliotheca Missionum, de R. Streit, O.M.I. Dirigée par J. Dindinger, O.M.I. Tome 21 : *Missionsliteratur von Australien und Ozeanien. 1525-1950. n. 1-1410.* Coll. Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 25 × 16 cm., XVI-796 p. Prix : 45 marks.

Ce tome XXI de la *Bibliotheca Missionum* reflète fort bien l'état du progrès de l'évangélisation de l'Océanie au cours des siècles. La nomenclature commence avec l'année 1525, c'est-à-dire les tout premiers débuts de l'évangélisation. Des origines jusqu'à l'arrivée des premiers Picpus français en 1827/28, la bibliographie ne compte que 420 numéros. Elle s'arrête ensuite en 1900 au numéro 1101, pour atteindre en 1950, le numéro 1410. Ainsi le rythme, très lent dans les siècles antérieurs à la Révolution française, s'est accentué depuis l'arrivée des Congrégations françaises des Picpus, des Maristes et des Pères d'Issoudun, sans jamais atteindre toutefois, même aujourd'hui, un rythme accéléré, comparable par exemple à la prodigieuse expansion africaine (cfr *N.R.Th.*, 1955, p.

1009). Un seul volume suffit à embrasser la totalité de l'évangélisation en Océanie depuis ses origines jusqu'à nos jours. Les raisons de cette cadence ralentie ne seraient pas difficiles à trouver : immensité du territoire à parcourir, nombre restreint des habitants et difficultés de les atteindre, dispersion des missionnaires, état très relatif des civilisations, etc. On sait pourtant qu'aujourd'hui certaines îles de l'Océanie possèdent des chrétientés florissantes et pleines d'espérance, mais l'ensemble de ce secteur du front missionnaire reste difficile et sollicite toujours de la part des évangélisateurs une particulière abnégation. Pour ce qui est de l'édition elle-même du P. Dindinger et de ses collaborateurs, y a-t-il lieu d'insister? Nous ne pourrions que répéter ce qui tant de fois a été dit. Mieux vaut en rester là pour ne pas rendre banales des expressions comme « remarquable acribie » et « prodigieuse érudition ».

Ch. Martin, S. J.

A. Van den Wyngaert & G. Mensaert, O.F.M. — *Sinica Franciscana.* Vol. V. *Relationes et Epistolae Illmi D. Fr. Bernardini della Chiesa, O.F.M.* Rome, Collegium S. Antonii, 1954, 24 × 17 cm., LXIII-895 p. Prix : 3.400 lires.

Les *Sinica Franciscana,* recueil de documents relatifs à l'histoire des Frères Mineurs en Chine, ont vu sortir de presse, à douze ans d'intervalle de leur quatrième tome, le gros volume consacré aux relations et à la correspondance de l'évêque franciscain missionnaire en Chine, Mgr Bernardino della Chiesa, vicaire apostolique du Fukien. Ce tome cinquième, fort de 950 pages, est l'œuvre, comme tous les précédents, du P. Van den Wyngaert aidé cette fois cependant par le P. Mensaert. Le séjour en Chine de Mgr della Chiesa (1682-1722) a coïncidé avec une période particulièrement brillante de l'histoire de Chine (règne du grand empereur Kangshi, 1655-1723), mais aussi particulièrement agitée pour l'Eglise de ce pays et ce fait explique l'abondance et l'importance exceptionnelles de la documentation de ce volume (plus de 900 pièces recensées dont à peu près la moitié sont publiées en tout ou en partie dans le volume). Sous le dehors d'une expansion remarquable par l'accroissement du nombre des missionnaires et des chrétiens, l'Eglise de Chine est déchirée à cette époque par des dissensions intérieures redoutables : question du serment d'obédience aux vicaires apostoliques imposé aux missionnaires par Rome, dissentiments entre vicaires apostoliques eux-mêmes sur des compétences de juridiction, territoriale et autres, efforts tenaces déployés par le Portugal pour étendre à la Chine son padroado, enfin et surtout, condamnation par Rome des rites ancestraux. Toutes ces circonstances, auxquelles le vicaire apostolique du Fukien fut plus ou moins directement mêlé, lui permirent de donner sa pleine mesure. Pasteur d'âmes zélé, conseiller irénique et d'une modération exemplaire, Mgr della Chiesa s'efforça continuellement de sauvegarder le bien supérieur des fidèles, de ménager les susceptibilités, d'accorder les divergences, ou tout au moins de les réduire, et son rôle paraît bien avoir été surtout celui d'un pacificateur. Mais le recueil dépasse, et de loin, l'intérêt particulier d'une monographie. Les renseignements qu'il contient ont une portée beaucoup plus large et c'est tout un panorama de la Chine du XVIII[e] siècle débutant que nous livrent ces pages. Puisées aux Archives Vaticanes et à celles de nombreux Ordres religieux, ces relations et lettres, en général très vivantes et concrètes, prendront rang indiscutablement parmi les documents importants versés au dossier des affaires de Chine au XVIII[e] siècle, et c'est à ce titre principalement que nous croyons pouvoir les signaler ici.

Ch. Martin, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Y. Daniel. — *La messe avec Jésus.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 14 × 11 cm., 88 p., 36 aquar. Prix : 45 frs. — Dans un livret attrayant, voici réunies, des prières très simples à l'usage des enfants : prières du matin et du soir, messe du dimanche, préparation à la confession. L'auteur parvient à introduire son jeune lecteur à une prière personnelle — « prier c'est parler à

notre Père du ciel » — et éminemment *catholique*. Des aquarelles très fraîches rehaussent admirablement l'impression par ailleurs très soignée. — J. B.

P.-A. Rey-Herme. — *Orientations pédagogiques*. Coll. Notre monde, 10. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 380 frs. — Ces *orientations* pédagogiques, qui ne prétendent nullement suppléer les *techniques* pédagogiques, mais rappeler leur but, savoir l'éducation de la personnalité dans l'enfant ou l'adolescent d'aujourd'hui, sont à conseiller à tous les pédagogues, et plus spécialement encore aux parents qui, mieux que l'école sans doute, sont en mesure de réunir tous les aspects d'une éducation humaine et de les adapter à la vocation particulière de chacun de leurs enfants. L'auteur centre toutes ses réflexions autour de deux problèmes : la nature de l'enfant à éduquer, l'influence du milieu éducatif. Ses considérations sont abondantes, appuyées d'exemples, résumées en formules claires, condensées au bon moment en conseils pratiques. Du point de vue même du livre, peut-être pourrait-on concevoir dès l'abord la personnalité de l'enfant de façon plus communautaire. Dans le texte, beaucoup de remarques pousseront de ce côté. En appendice, des réflexions sur l'éducation en perspective catholique sont exprimées avec prudence. Nous ne ferions de réserves, du point de vue psychologique, que sur la mixité, présentée comme un idéal pour l'éducation *scolaire*. Ces réserves, l'auteur les exprime d'ailleurs lui-même et en est conscient. De toutes façons, ces réflexions méritent le meilleur accueil et une attentive méditation. — R. C.

Cl. Prudence. — *L'adolescente chrétienne*. Guide moral. Coll. Artemis. Paris, Edit. du Levain, 1952, 19 × 14 cm., 126 p. — Programme de formation et d'éducation chrétienne, des points de vue affectif et moral. Il suppose des adolescentes déjà bien mises au courant, et par l'initiation et par la vie et le milieu, de la question sexuelle. Il est divisé en quatre parties : la virginité, les déviations possibles (telles la prostitution et l'amour libre), la formation de la personnalité corps et âme en attendant le choix, enfin l'arrivée au terme, vocation religieuse, mariage ou célibat laïque, tous trois présentés dans une atmosphère d'admiration et d'idéal qui élève et attire. — R. C.

R. Zavalloni, O.F.M. — *Educazione e personalità*. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., xii-150 p. Prix : 600 lires. — Quel est le rôle fondamental de l'éducation? Serait-ce de former dans le sujet une volonté forte ou même une volonté fortement motivée? L'auteur ne le pense pas et assigne comme fonction essentielle à l'éducation d'édifier une personnalité fonctionnellement intégrée et émotionnellement équilibrée. Après avoir établi sa thèse, il étudie l'orientation psychothérapique que doit prendre en conséquence l'éducation et termine par un rapprochement avec l'idéal de la méthode d'éducation franciscaine. — L. R.

P. Frankard & D. Walckiers. — *Individualisation en éducation physique*. Coll. Olympia, II. Louvain, Nauwelaerts, 1954, 19 × 12 cm., 116 p. Prix : 45 frs. — Comment concilier l'éducation collective, qui présente de réels avantages et pas seulement du point de vue économique, et l'éducation individuelle, seule capable de tenir compte de toutes les virtualités du sujet? Le problème se pose pour l'éducation intellectuelle et morale, il se pose aussi pour l'éducation physique. Pour celle-ci, les auteurs étudient le problème, les solutions proposées et montrent comment la méthode des « groupes homogènes », pourvu que ceux-ci soient établis d'après des critères scientifiquement déterminés, constitue la première étape vers une éducation physique mieux adaptée. — L. R.

Abbé P. Lambot. — *Scout un jour... La route des hommes. Essai*. Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 19 × 13 cm., 280 p. Prix : 75 frs. — Au garçon de 12 ou 13 ans qui va faire sa promesse scoute son chef demande combien de temps il compte la garder. Et la fière réponse retentit : « S'il plaît à Dieu, toujours! » De cette affirmation que reste-t-il, que peut-il rester à l'âge adulte? C'est le problème auquel ce livre veut répondre. Il comporte trois parties : la première étudie l'âme du scoutisme, esprit scout et loi, et en montre la signification pour l'homme engagé dans la vie; les deux autres présentent

l'organisation et la vie de la « Route des Hommes », mouvement qui groupe en Belgique les scouts adultes catholiques de langue française. Sans être une publication officielle de ce mouvement — l'auteur le marque très nettement — cet ouvrage, vu la compétence exceptionnelle de l'Abbé Lambot, depuis de longues années à des postes de direction dans le scoutisme, se recommande à tous ceux qu'intéresse et le mouvement scout, qu'il aide à mieux comprendre, et les problèmes de l'apostolat en milieu adulte. — L. R.

J. DE LAUNOIS. — *De la cour de justice à la cour d'honneur.* Le scoutisme et l'enfance délinquante. Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1955, 19 × 13 cm., 88 p. Prix : 39 frs b. — Au moment où le scoutisme belge accentue son orientation vers le service de l'enfance moralement abandonnée, ce petit livre vient à son heure. Il expose brièvement et avec clarté les caractéristiques principales de la méthode scoute, les traits de caractère les plus fréquents de « l'enfant de justice », la réponse que le scoutisme peut apporter à ses besoins, les manières dont cette méthode peut s'appliquer suivant les cas. L'ouvrage se termine par une revue sommaire des réalisations mises sur pied en Belgique et ailleurs. — L. R.

J.-J. OLIER. — *Traité des saints ordres.* Introd. générale par J. Gautier, P.S.S. Paris, La Colombe, 1953, 19 × 12 cm., 260 p. — Ce petit livre bien rempli, muni d'une introduction biographique, offre un excellent résumé de la vie et de la doctrine spirituelle de Monsieur Olier, et tout spécialement de sa spiritualité sacerdotale, avec son esprit de religion, regard vers Dieu pour le glorifier, son esprit de sainteté, regard sur soi pour se sacrifier, et son amour du prochain, regard sur les âmes pour les sanctifier. Le texte même du traité, on nous le rappelle dans le titre, est de Monsieur Tronson selon les écrits et l'esprit de Monsieur Olier. — R. C.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALBRIGHT W. F. — *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen.* Bâle, E. Reinhardt, 1956, 270 p. 12 reprod. 16 frs.

Antonio Rosmini nel centenario della morte. Milan, Vita e Pensiero, 1955, 324 p. 800 lires.

AUGUSTIN (Saint). — *Œuvres.* 16. 2e série : *Dieu et son œuvre. La Trinité* (*Livres VIII-XV*). *2. Les images.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 708 p. 240 frs relié.

AVRIL A.-M., O.P. — *Le dimanche à la radio. Le cycle de Noël.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 250 p.

BARTH K. — *Die kirchliche Dogmatik.* IV. *Die Lehre von der Versöhnung.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1955, XII-984 p. 54,10 frs.

BELLEVÜE (DE) M.E.F. — *Pater de Clorivière en zijn zending (1735-1820).* Bruxelles, 31 rue de l'Abondance, 1955, 294 p. 100 frs.

BETTI H., O.F.M. — *Summa de sacramentis « totus homo ».* Rome, Athenaeum Antonianum, 1955, LXXXIV-204 p.

BLOQUET L. — *Le Chrismale de Mortain. Sa vie et son mystère.* Paris, Lethielleux, 1956, 64 p., 23 grav. 350 frs.

BLOQUET L. — *Un Corot inconnu. Le Christ de l'abbé Delarue, curé de Bion, Juillet 1855.* Paris, Lethielleux, 1956, 48 p., 12 grav. 250 frs.

BORGAL Cl. — *Alain Fournier.* Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 126 p. 39 frs belges.

BRINKTRINE J. — *Die Lehre von der Schöpfung.* Paderborn, F. Schöningh, 1956, 368 p. 17 ou 20 marks.

CARRÉ A.-M., O.P. — *Sainteté miroir de Dieu.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 88 p.

CERFAUX L. et CAMBIER J., S.D.B. — *L'apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 238 p.

Civisme (Le). Montréal, Institut Social Populaire, 1955, 200 p. 2 $.

CLORIVIÈRE (DE) J. — *Beschouwing van het Gebed.* Bruxelles, 31 rue de l'Abondance, 1955, 238 p. 40 frs.

COCAGNAC A.-M., O.P. — *Le jugement dernier dans l'art.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 116 p. nombreuses reprod. 2.400 frs.

COURTOIS Chr. — *Les vandales et l'Afrique.* Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955, 455 p., 12 pl., 23 fig. 3.500 frs.

COURTOIS Chr. — *Victor de Vita et son œuvre.* Alger, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, 1954, 112 p.

CRAM K.-G. — *Iudicium Belli.* Munster, Böhlau, 1955, XII-232 p. 18 marks.

CROTEAU J., O.M.I. — *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1955, 268 p. 4,50 $.

DANIÉLOU J. — *Les saints « païens » de l'Ancien Testament.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 176 p. 450 frs.

DUFOYER P. — *Que sont-elles? La psychologie des jeunes filles expliquée aux jeunes gens.* Bruxelles, Action familiale, 89 rue Belliard, 1956, 140 p. 42 frs.

ERDMANN C. — *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens.* Stuttgart, Kohlhammer, 1955, XII-420 p. 21 marks.

Evangelische Marienverehrung. Bâle, E. Reinhardt, 1956, 96 p. 5,20 frs.

FERNESSOLE. — *En face du laïcisme contemporain. Sa Sainteté Pie XII et l'Education de la Jeunesse.* Paris, Lethielleux, 1956, 192 p. 500 frs.

GARITTE G. — *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinaï.* Louvain, Publications Universitaires, 1955, 184 p. 250 frs.

GUARDINI R. — *Le Dieu vivant.* Paris-Colmar, Alsatia, 1956, 128 p. 375 frs.

GUARDINI R. — *La mort de Socrate.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 270 p. 600 frs.

GUTTON Fr. — *L'Ordre de Calatrava.* Paris, Lethielleux, 1955, 240 p., 31 pl., 3 cartes. 2.000 frs.

HÄRING B., C.ss.R. — *La Loi du Christ.* I. *Théologie morale générale.* Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 648 p.

HESSEN J. — *Thomas von Aquin und Wir.* Bâle, E. Reinhardt, 1955, 145 p. 6,60 ou 9 frs.

HUBER G. — *Das Sein und das Absolute.* Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1955, XVI-206 p. 24 frs.

IRIBARREN J. — *Introducción a la sociología religiosa.* Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1955, 222 p.

JANIN R., A.A. — *Les Eglises orientales et les rites orientaux.* 4^e^ édit., Paris, Letouzey, 1956, 548 p., 8 cartes, 8 grav. 1.200 frs.

JETTE M.-H. — *France religieuse du XVIII^e^ siècle de la révolution et de l'empire.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 492 p. 120 frs belges.

KÜNZLE P., O.P. — *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen.* Fribourg, Ed. Universitaires, 1956, XXIV-245 p. 15,60 frs.

LABBENS J. — *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise.* I. *L'équipement religieux.* Lyon, Institut de Sociologie, 1955, 40 p. 200 frs.

LACROIX J. — *Personne et amour.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 152 p. 390 frs.

LALOUX J. — *Pour mieux prier les Psaumes.* 4^e^ édit., Paris, Edit. du Levain, 1956, VIII-86 p.

LAURENTIN R. — *Sens de Lourdes.* Paris, Lethielleux, 1955, 144 p. 480 frs.

LEFEUVRE J., S. J. — *Shanghaï : Les enfants dans la ville.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 368 p. Nombr. illustr. 780 fr. fr. ou 105 fr. b.

LIETZMANN K. — *Messe und Herrenmahl.* Berlin, W. de Gruyter, 1955, XII-264 p. 20 marks.

LUBAC (DE) H., S. J. — *Nouveaux paradoxes.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 126 p. 330 frs.

MARIN M. — *Le cercle et la croix.* Paris, Dervy, 1955, 126 p.

MARLET M. Fr. J., S. J. — *Grundlinien der Kalvinistischen « Philosophie der Gesetzesidee » als christlicher Transzendentalphilosophie.* Munich, K. Zink, 1954, VII-136 p. 12 marks.

MARTZ L. L. — *The Poetry of Meditation.* New Haven, Yale University Press, 1955, XVI-376 p., 8 illustr. 5 $.

MITRY J. — S. M. *Eisenstein.* Paris-Bruxelles, Edit. Univ., 1955, 160 p., 12 illustr. 54 frs.

MOOS M.-F., O.P. — *Les psaumes prière des chrétiens.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, XXXII-392 p. 630 frs.

NIEDERMEYER A. — *Compendium der Pastoral-Hygiene.* Vienne, Herder, 1956, XII-394 p. 105 S.

OCKHAM (GUILLELMI DE). — *Opera Politica.* Vol. III. Manchester, University Press, 1956, X-322 p. 55 sh.

PASSELECQ P., O.S.B. — *La Genèse* (1re partie). Edit. de Maredsous, 1955, 64 p. 15 frs.
— *Panorama Biblique*. Edit. de Maredsous, 1955, 32 p.
— *Préjugés des catholiques contre la lecture de la Bible*. Edit. de Maredsous, 1955, 46 p.
PIROT L. et ROBERT A. — *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. Fasc. XXVIII. *Médiation-Midrash*. Paris, Letouzey et Ané, 1955, col. 1025-1280.
POMPEN A., O.F.M. — *Sint Victor van Xanten en zijn betekenis voor de geschiedenis van Nederland*. Ruremonde-Maeseik, Romen en Zonen, 1955, XX-230 p. 12,50 flor.
QUASTEN J. — *Initiation aux Pères de l'Eglise*. Tome I. Paris, Edit. du Cerf, 1955, XVIII-410 p. 1.750 frs.
RAHNER H., S. J. — *Ignace de Loyola*. 226 photos de L. von Matt. Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 336 p. 240 frs broché; 300 frs relié.
— *Marie et l'Eglise*. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 128 p.
Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 19: *Constantinus der Grosse (Forts.)-Cyprianus III*. Stuttgart, Hiersemann, 1956, col. 321-480. 12,50 marks.
RODRIGO L., S. J. — *Praelectiones theologico-morales Comillenses*. Series I. Tomus III. Pars Prior. Santander, Sal Terrae, 1954, XXIV-572 p. 70 ptas.
RÖSSLER H. & FRANZ G. — *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte*. Lief. 1. Munich, R. Oldenbourg, 1956, IV-160 p. 13 marks.
ROSTOVTZEFF M. — *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft*. Band I. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, XIX-476 p., 68 reprod. 38 marks.
RYELANDT I., O.S.B. — *Cherchez Dieu et votre âme vivra...* Edit. de Maredsous, 1955, 176 p.
Sakrament (Das) der kirchlichen Einheit. Bâle, E. Reinhardt, 1954, 148 p. 8 frs.
SALET G., S. J. — *Trouver le Christ*. Paris-Le Puy, Xavier Mappus, 1955, 240 p. 480 frs.
SANDERS J. A. — *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*. Rochester, Colgate Rochester Divinity School, 1955, VI-136 p.
SCHELER M. — *Gesammelte Werke*. Band 3. *Vom Umsturz der Werte*. Berne, Francke Verlag, 1955, 450 p. 22 ou 26,50 marks.
SCHLIER H. — *Die Zeit der Kirche*. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, VIII-314 p. 22 marks.
SCHMID J. — *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*. 1. Teil. Munich, K. Zink, 1956, XII-376 p. 150 marks l'ouvrage complet.
SCHMIDT W., S.V.D. — *Das Mutterrecht*. Posieux (Fribourg), Anthropos Institute, 1955, 186 p. 20 frs.
SCHOEPS H.-J. — *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis*. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, IV-88 p. 9,80 marks.
SCHWEINITZ (H. VON). — *Buddhismus und Christentum*. Bâle, E. Reinhardt, 1955, 80 p. 3,60 ou 5,60 frs.
Sociologie religieuse. Sciences sociales. Paris. Edit. Ouvrières, 1955, 270 p. 850 frs.
SUENENS L.-J. (Mgr). — *Kerk heet Missie*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 212 p. 60 ou 85 frs.
Témoins du XXe siècle (Coll.). Paris-Bruxelles, Edit. Univ. 1955, 45 frs le fasc.
1. J. ROUSSELOT. — *Blaise Cendrars*. 124 p.
2. R. D'HARCOURT. — *Konrad Adenauer*. 126 p.
THOMAE AQUINATIS (S.). — *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*. Turin, Marietti, 1955, XVIII-440 p.
— *In librum de Causis expositio*. Ibidem, LVIII-174 p.
TIBERGHIEN (Mgr). — *Introduction aux morales professionnelles*. Paris, Edit. du Levain, 1956, 128 p.
TRESMONTANT Cl. — *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 134 p. 390 frs.
URICCHIO Fr. M., O.F.M.Conv. — *Grazia e peccato in S. Paolo*. Padoue, Il Messaggero di S. Antonio, 1955, 160 p.
Vie (La) commune. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 360 p. 620 frs.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium*.